المبتدأ والخبر

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

السادة الحضور

أيها الإخوة - أيها الأصدقاء

أيها المبدعون

لماذا تسرع بنا الأيام على هذا النحو المتعجل؟ أمس افتتحنا مهرجان دمشق التاسع للسينما، واليوم نختتمه ولهفة الرؤية لم يبتل لها جناح من شوق، كأنما نحن على سفر مسرع في رحلة العمر، وسفينة لامارتين الشعرية لا تلقي مرساتها في

البحيرة التي أحب، ذات يوم بعيد، خشية أن يتوقف الزمن عن مسيله الفضي، الذي في توقفه توقف الحياة، وما في ذلك من تحجر وثبات، يأباهما قانون الحركة والتغيير، وهما، في شرعة الدنيا، شرعة ناموس أزلي أبدي، لولاهما ماكان الأسلاف، وما كان الأحفاد، وما كانت الذراري في إبداعاتها المتواصلة، تجترح متوالياتها التي إلى ازدهار نضر، واكتناز دائم، فكرا وأدبا وفنا وتهاويل جمال، أين منها تزاويق الألوان في أجنحة الفراشات، وأين منها ما تحقق، بالنسبة للذي سيتحقق، وما نشك، ففي الجديد من الأيام جديد من العطاء، لا يلغي ما سبق، إنما يتفوق عليه تفوق من يأخذ ليعطي، وفي ثنائية الأخذ والعطاء كل الابداع، وكل سره المضمر أيضاً.

ولأن المبتدأ والخبر متلازمان، فإن الافتتاح والاختتام متلازمان بالضرورة، وها نحن، وأنتم، ودمشق، والجمهور، نفتح العينين من دهش، لأن فرحة اللقيا أدركتها، كما الومض، رنقة الوداع، وفي وقفتنا هذه نرى إلى الحصيلة بابتهاج، فقد جاءت وفق ما تصورنا، بل إنها زادت على ما توقعنا، في العروض والحوارات والمناقشات وتبادل الخبرات، وكانت ورشة عمل المهرجان، طوال أيامه، ورشة إغناء واغتناء، في مناخ من الحرية وارفة، وفي الزمالة الفنية حميمة، وفي الصراحة جرأة، قيل بعضها في الندوة، وقيل

بعضها خارج الندوة، وقيل أكثرها شفاهة، أو كتابة في نشرة المهرجان اليومية، وقد اطلعت على شيء من هذا الذي قيل، وأبديت رأيا فيه، وأبدى الفنانون رأيا في رأيي، وكان لنا من هذا كله جنى وافر، وزاد كثير، وغلال بيادر، فيها السنابل ذهبية، وفيها الأقماح ماسية، بعد أن تميز، من خلال ما رأينا، والأصح من خلال ما رأيتم، الجيد من الأقل جودة، والرائع من الأقل روعة، وجاء قرار لجنة التحكيم نزيها، منصفا، على درجة رفيعة من الوعي، ودرجة مماثلة من التذوق، ودرجة أرفع في القدرة على الحكم الصائب، حيث نال كل ذي حظ حظه، وكل مبدع نصيبه، وكل أخ حقه، في جو من التكرمة اللائقة التي شملت الجميع، بسوية واحدة، ومعزة واحدة، وروح أخوية واحدة، نأمل أن نكون فيها غير مقصرين، أو متوانين، لأننا كنا، ولانزال، راغبين في التمام، إلا أن النقص، وهو من طبيعة الأشياء، قد حال بيننا وبين هذا التمام، سواء في القيام بواجب الضيافة، أو واجب الحفاوة، أو الطاقة على التنظيم الذي رغبنا ألا يعتوره خلل، إلا أن الخلل، أو بعضه، إذا ما كان، فإننا معذورون فيه، مع وعد بتداركه في الدورات المقبلة، بإذن الله.

إن الفنان العربي ناسك في معبد فنه، وهذا قدره ومجده، فهو، الفنان، ومن أي بلد عربي كان، يقدم الكثير، ويبذل دمه ودمعه، محاولا أبدا أن يسمو بإبداعه، وعلينا، في

المقابل، أن نقدم له كفاء عطائه، وأن نحميه من أي إجحاف، أو أي ضيق في رقعة الحرية المتاحة، ومن ظُلامَة تسعى، بأشكال مختلفة، لاستلاب هذه الحرية، ومصادرة حق الفنان في أن يكون ذاته، ذلك أن الذات الإبداعية، للفنان المبدع، التي تتطلب الدعم والعناية، تتطلب معهما توفير الأمن والأمان لها، ماديا ومعنويا أيضاً، وهذا ما يجب أن نعيره أقصى الاهتمام، باصدار قوانين تحمي حقوق الفنان، ومنها حَقُّ الأداء العلني، وتطبيق، ومراقبة تطبيق، هذه القوانين فعليا، حتى لاتبقى حبرا على ورق، وحتى يصل الفنان إلى بعض حقه، وليس إلى حقه كاملاً، لأن ذلك متروك للمستقبل، وللتعاون، بين الفنانين من جهة، وبين الجهات المسئولة عنهم من جهة أخرى، وبذل الجهد في غاية مداه، والمطالبة، ثم المطالبة، ثم المطالبة، بحماية حق الفنان، وتوسيع مدى الحرية المتاحة له، وبذلك فقط يتخلق المناخ اللازم والضروري للابداع الفني، وكذلك الأدبي، في تلازم الأدب والفن، اللذين هما عنصرا العملية الابداعية، حين تتوفر لها وسائل التهيئة والانتاج، وأحسب أننا متفقون على هذه البدهية التي تأكدت من خلال الواقع المعاش، وهي تتأكد أكثر فأكثر، وتستدعي إيجاد الحلول لها أكثر فأكثر أيضاً.

ملاحظة أخرى، صغيرة وكبيرة في آن، هي أن السينما، في الوطن العربي وآسيا وأمريكا اللاتينية، إلى نهوض،

وتقدم، وإجادة، رغم كل المعوقات، وقد أعطت عروض الأفلام في هذا المهرجان، برهانا على ذلك كله، وكانت مبعث أمل يكبر، ويحمل على الغبطة، مع كل مهرجان يقام، في الوطن العربي وخارجه، لا بسبب ما تنتزع هذه الأفلام من جوائز فحسب، بل بسبب ما تحقق من سوية فنية، وسوية جماهيرية قادرة على تذوق هذه الفنية، وفي هذه النقطة، تكمن الإشكالية التي كانت قائمة سابقاً، ويتمرأى، الآن، النجاح المنتظر للسينما، بعد أن اقترنت جدية الفيلم بجماهيريته، من خلال القدرة على التوصيل، وهو أساس في الحل الذي كنا نبحث عنه، لتقديم الدليل المفحم، لأولئك الذين كانوا، ولا يزالون، يدّعون أن جدية الفيلم وجماهيريته لا تتحققان، أو من الصعب أن تتحققا، بذريعة تدني الذوق الفني للمشاهد، الذوق الذي نعمل جميعا على رفعه، شيئاً فشيئاً، إلى أعلى دائماً.

إذن ثمة شرطان للارتقاء بالسينما، في ما يسمونه العالم الثالث ونحن منه، وهذان الشرطان هما حماية حقوق الفنان، بقوانين قابلة للتطبيق، دقيقة، محددة، صارمة، والانتباه الواعي، لأهمية الايصال والتوصيل بين المؤدي والمتلقي، عن طريق اقتران جودة المادة السينمائية بجماهيريتها، ومعالجة قضايا الناس، ليروا صورهم وصور مشاكلهم في الأفلام التي يشاهدونها، وتعرية الفساد والأضاليل، تعرية جذرية، إضافة

إلى شروط أخرى، منها التمويل، وتوفير التقنيات الضرورية، وتشجيع الدولة للانتاج وتوزيعه، وتسهيل عبور الفيلم من بلد إلى آخر، وتقليص قائمة الممنوعات، لنعطي الفسحة للفنان كي يبدع، وغير ذلك، مما تعرفون ونعرف جميعا.

أيها الفنانون المبدعون

أيها الإخوة الحضور

لقد كانت أيام المهرجان قصيرة حقاً، لكنها، في الفعاليات، كانت غنية مكثفة، وها نحن نستعد لمصافحة الأيدي الحارة، في وداع بعد لقاء، كلاهما كان سريعا خاطفا، واني لأتوجه باسمكم، بعميق المحبة والتقدير، وجزيل الشكر والعرفان، للسيد الرئيس حافظ الأسد، راعي هذا المهرجان، والمترجم، كالعهد به دائماً، رعايته، بذلاً وحدباً وتوجيهاً، لضمان النجاح المرتجى، وقد تحقق هذا النجاح، كما أملنا، وفي هذا مبتغانا، وفيه أيضاً، وفاء لقائد فذ، له من ثقافته الواسعة، العميقة، الشاملة، دافع لصنع هذه النهضة الثقافية الوارفة، وله من شجاعته وحكمته وذكائه الحاد، دافع لألاّ يضع السيف في موضع الندى سلما، وألا يضع الندى في موضع الفتكة، حين لا يكون هذا السلم، شاملاً نريده، ومجزوءاً نرفضه، ونحن، في المبدإ عادلاً، وفي الموقف ثابتاً، على ما كنا عليه، ذودا عن العروبة، ونصرة لها.

كما أوجه الشكر، باسمكم أيضاً، إلى السيد رئيس مجلس الوزراء، الأستاذ المهندس محمود الزعبي، الذي كان له إسهامه في نجاح هذا المهرجان، بتوفير ما يلزم من وسائله، وتلبية متطلباته، دون ابطاء، ودون تقتير، لأنه، بتوجيهات من السيد الرئيس، يفيء بالنعمى على كل أنشطتنا الثقافية، في كل حقولها ومجالاتها.

وفي الختام، أتقدم بوافر الشكر لرئيس وأعضاء لجنة التحكيم، على ما بذلوا من جهد، وما توصلوا إليه من نتائج، صادرة عن قناعة ونزاهة، كما أشكر الضيوف الأعزاء، من فنانين ونقاد وإعلاميين، الذين لبّوا دعوتنا فشاركوا بحضورهم وأفلامهم ومناقشاتهم، في تحقيق أهداف المهرجان وغاياته، ولا أنسى، في هذه المناسبة، الذين عملوا بصمت وحماسة، في إعداد برنامج الافتتاح الجميل، وأولئك الذين سهروا للإعداد والتنظيم، في كل لجانهم، وكل أيام المهرجان، وعلى رأسهم مدير المهرجان، مدير عام مؤسسة السينما المخرج مروان حداد، فوفوا وكفوا، واستحقوا التنويه والعرفان، كذلك أخص بالشكر جزيلاً وخالصا، الإخوة الإعلاميين في سورية، الذين غطوا نشاطات المهرجان، تمهيدا له، وتظهيرا لفعالياته خلال انعقاده، وفي كل الأجهزة الاعلامية، من الصحافة إلى الإذاعة إلى التلفزة إلى وكالات الأنباء، وإلى الذين سهروا على تحرير وإخراج نشرة المهرجان يوميا،

عاكسين، بأمانة، الآراء والمناقشات في ندوة المهرجان، وفي تقديم كل جديد ومفيد من التعريف بالفنانين، وابراز آرائهم ووجهات نظرهم، في كل عدد من أعداد النشرة.

أيها الأصدقاء

أيها الإخوة

لقد جئتم، جميعا، أهلا، وتغادرون كذلك أهلا، والقلوب، في صدوركم وصدورنا، تتلفت منذ تغيب الوجوه، وتبقى الذكرى عطرة، دافئة، تعيش معنا، وتعتادنا، إلى أن نلتقي بكم ثانية، في الدورة العاشرة، بعد عامين، فكونوا في السعداء، وكونوا في المبدعين، وكونوا في الصحة سابغة، وفي التوفيق مأمولاً، والعمل المثمر موصولاً، ولترافقكم السلامة، في الحل والترحال، وشكراً.

* * *

الفلسفة والجمال لدى اليونان (البدايات)

لؤي علي خليل

لما كانت جلّ الدراسات تنصب على الحقبة التي تضم الثلاثي، (سقراط، أفلاطون، أرسطو) آثرنا هنا أن نتحدث عن المرحلة التي سبقت ظهور هذا الثلاثي؛ لأنها بما تحمله من خطوات- متعثرة أو بطيئة- تُعد مقدّمة لما تلاها. ولابد لكي نؤسس لفهم حقيقي لتاريخ الأفكار أن نبدأ من المقدّمات، فالنهايات موجودة فيها بالقوّة، والزمن وحده هو الكفيل باخراجها الى الفعل.

* لؤي علي خليل: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية، له بعض الاسهامات في الدوريات المحلية.

تتطور المفاهيم الانسانية، عادة، وتكتسب صفاتها الموضوعية كلّما مضى الانسان قدماً في درب الحياة وازدادت ممارساته مع الواقع المحيط به، ليبدأ من خلالها تملّكه للعالم معرفياً وسلوكياً، فبعد أن كان الانسان البدائي يتعرّف واقعه ليكوّن من خلال علاقاته به مفاهيمه الخاصة منه، أخذ في تطوره المستمر يجعل من هذه المفاهيم نفسها وسيلة لتفهم العالم وتكثيفه وتحديد موقفه منه. ومن الصعوبة الآن أن نتخيّل العالم دون مفاهيم مثل الخير، الشر، الزمان، المكان، الحجم[١]..

ولعلّ المفاهيم الجمالية هي أشمل المفاهيم وأقدرها على ادراك العالم والأشياء «فالتقويم الجمالي هو أعم تقويم ممكن للظواهر والأشياء»[٢]. ولكن هذه المفاهيم الجمالية ترتبط بالوعي الفلسفي ارتباطاً وثيقاً، وذلك بسبب طبيعتها المعقدّة التي تقتضي فهماً واسعاً وشاملاً للكون، ولذلك تغدو أكثر وضوحاً كلّما تقدم الوعي الانساني نحو الحقيقة والنظرة الموضوعية الشاملة للكون.

مرّ الفكر اليوناني في تطوره الفلسفي بمراحل عدّة، تبدأ من انحسار الميثولوجيا وظهور المحاولات العقلية الأولى لفهم العالم، وتنتهي بضمور هذا الفكر مع اقتحام الرومان لأسوار أثينا.

مرحلة انحسار الميثولوجيا:

لاتظهر في هذه المرحلة مفاهيم جمالية واضحة المعالم، ولكننا نستطيع أن نرصد تطور الوعي الانساني من الفهم الأسطوري والخرافي للعالم إلى محاولة عقلنة هذا الفهم، ولذلك سنجد بقايا أجواء أسطورية ميتافيزيقية ساذجة تتراءى بين فينة وأخرى. والمادة التي سندرسها ستكون كمايلي:

(الأدب= هوميروس وهزيود) (الدين= الدخلة الأورفية) (بداية الفلسفة= الحكماء السبعة).

(١) ينظر: فؤاد مرعي، الجمال والجلال: ص١٠-٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٤.

هوميروس:

تدور حول شخصية هوميروس آراء عدّة يذهب بعضها إلى حد رفض وجوده واعتباره شخصية وهمية، وأن ماوصل من الإلياذة والأوديسة انما كتب بأيدي شعراء عدّة تنوقلت أشعارهم شفاها إلى أن دوّنت في القرن السادس، ويستدلّون على ذلك من اسمه الذي يعني (المنسّق). على حين يؤكد آخرون وجوده ويستشهدون على ذلك بأقوال المؤرخين القدماء أمثال (هيرودت وشيشرون وفلوطرخس واسطرابون وأرسطو). ومهما يكن من أمر هوميروس، فالذي يهمنا أنه «لاخلاف بين مؤرخي الأدب في أن معظم مااشتملت عليه الملحمتان أُلّف قبل القرن السادس ق.م»(٣) أي أنهما تتحدثان عن مرحلة مهمّة من حياة اليونانيين.(٤)

تعكس الملحمتان بذور تطور عقلي ثقافي واضح؛ إذ يظهر العقل فيهما وقد أخذ مكانة عالية، على حين يختفي الخوف من الجن والسحر من صفحاتها، كما تظهر الآلهة بصورة شخوص إنسانية لا تتميز عن الإنسان إلا بخلودها، وهي تركض وراء شهواتها كما الإنسان. (على خلاف في ذلك بين الملحمتين)، وناقش هوميروس النفس إلا أنه لم يميّز بين الجسد والنفس، ولانجد عنده فكرة خلود النفس؛ إذ كان يقصد بالنفس الحيّ البيولوجي فقط، وتظهر الآلهة في الملحمتين معنية بالسيطرة على العالم بدلاً من أن تكون خالقة له، وهذا يعني أن دور الآلهة بدأ يضعف عند اليونان في هذه المرحلة، مما يمهّد لاستقلالية الإنسان، ومحاولته تفسير الأشياء على أسس واقعيّة، وهذا ما سيفعله الفلاسفة قبل (سقراط). وهكذا يبدو (هوميروس) ميّالاً إلى التقليل من الخط الميثولوجي المهيمن على الفكر الإغريقي من قبله(٥).

(٣) الآلوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس: ص١٩٩

(٤) يُنظر: رسل، حكمة الغرب: ص٢٦ والآلوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس: ص١٩٩.

(٥) يُنظر: الألوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس: ص٢٠٢-٢١٢

ونستطيع من خلال الملحمتين أن نرصد الموقف الجمالي (لهوميروس) من الحياة، فهو يعدّ الطبيعة «ينبوع الجمال. . ويتحدّث عن دور الرجال وارتباط جمالهم بتزيّنهم بالسلاح. . والرجل الجميل هو غالباً الرجل القوي والشجاع وذو الأهميّة في الحياة (ولعل هذه الأفكار - أثرت الى جانب العوامل السياسية- في تأكيد شعور اليوناني بجمال القوّة الإنسانية). . وتحدث عن جمال الفن. . وفنون الأغاني والرقص والموسيقى. . وتطرق إلى موضوع الجمال والفائدة. . وكان يميل إلى تقريب مفهوم الجمال من مفهوم الكمال، ويميز التدرج بين الجمال والكمال. . وإن الشيء غير الجميل قد يصبح أكثر جمالاً بفضل الصلات القائمة بين العقل والعوامل الخارجية، من زمان ومكان وشعور معنوي وتقاليد. . وكان مفهوم الجمال عنده مرتبط بقواعد الموافقة والملاءمة»[٦] وينبغي الإشارة إلى أننا نستشف هذه الآراء من أحداث الملحمتين، فهي ليست مبثوثة على نحو واعٍ كمن يقدّم تنظيراً للجمال، بيد أنها تعكس فهم الإنسان للحياة آنئذ.

هزيود:

يقول (ديورانت) «في بلدة إسكرا الصغيرة بالقرب من ثسبيا كان يعيش ويكدح الشاعر (هزيود) الذي لايعدو عنه في حبّ اليونان الأقدمين إلا (هومر) وحده، وتقول الرواية المتواترة إن هذا الشاعر ولد في عام ٨٤٦ وتوفي في عام ٧٧٧ ق. م»[٧] وقد نسبت إليه قصيدتان: (أنساب الآلهة) و(الأعمال والأيام). يقدّم في الأولى أول محاولة من نوعها في ترتيب الآلهة ترتيباً منطقياً يتجه تصاعدياً نحو الأكثر كمالاً»[٨]. وقد عُدّت هذه القصيدة عظيمة الأهميّة لمستقبل الفلسفة، إذ يرى (ييجر) أن «أنسابه واضحة الأهمية لمستقبل الفلسفة. . وأن الشيء الذي يمكن أن يكون أكبر فاعل في

(٦) بشير زهدي، فلسفة الجمال: ص٦٧-٦٨

(٧) ديورانت، قصة الحضارة: ٦/ ١٨٣-١٨٤

(٨) ينظر: الآلوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس: ص٢١٤.

جعل المحتوى الفلسفي للأساطير واسع الانتشار، وفي إعطائه دلالته وأهميته الدينية، إنما هو الثيوجوني الهزيودي بما فيه من عقلنة أولَهْوَته- من لاهوت- الأساطير القديمة عن الآلهة»[٩] فقد حاول تقديم تفسير لنشأة الكون والآلهة يعتمد على قانون السببية، وخالف (هوميروس) حين صور الآلهة ميالة إلى العدالة، كما ذهب الى أن تاريخ الجنس البشري يسير نحو التدهور. وسنرى أثر ذلك فيما بعد لدى (سقراط) و(أفلاطون)؛ إذ نجد فكرة سقوط النفس من عالمها الأولّ الروحي السعيد، وندمها على الحلول في الجسد، ثم طلبها النجاة أو الخلاص عن طريق صوفي- روحي حتى تنفصل عن الجسم وتنجو بعد الموت»[١٠]. ومع أن شعره لم يخل من الخرافات الشعبية إلا أنه استخدمه استخداماً عقلياً يوحي بتطور الإنسان اليوناني نحو الابتعاد عن التفكير الميثولوجي.

يتميز مفهوم الجمال عنده -كما يظهر من قصيدتيه- بالتغني بالجمال الخارجي الظاهري ومافيه من ملامح وألوان. فالجمال هو مايسرّ انسجامه البصر.. والمرأة عنده ينبوع الجمال، وكل ماهو جميل له صلة بالبحر.. وإذا كانت أجمل الخطوط هي الخطوط المنحنية المتموّجة، فذلك لأن التموّج من صفات البحر.. وهذا مايفسر لنا جمال شعر الإنسان المتموّج في أجمل المنحوتات.. وقد تطرق هزيود إلى صلة الجمال بالخير، وعدّ أول مفهوم للخير هو الجمال، ثم لاحظ خلافاً بين الجمال والخير، وعدّ الفائدة بمثابة وسيط بينهما[١١].

لعل هذا الأدب الذي بدأ يهتم بالإحساس الجمالي للإنسان تجاه العالم المحيط به وتجاه نفسه، ساهم في تشكيل المخيّلة الجمعيّة للشعب اليوناني الذي تناقل أشعار (هوميروس) و(هزيود) على أنها شعائر مقدّسة. فغدت

---

(٩) الآلوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس: ص٢٢٣.

(١٠) الآلوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس: ص٢٣٢.

(١١) يُنظر: بشير زهدي، فلسفة الجمال: ص٦٩-٧١.

هذه المخيلة أكثر قرباً من الوعي العقلي، وأكثر إحساساً بالجمال، بشكل من الأشكال، فنحن «نجد مع هومر وهزيود، وهما التعبير عن دين الإغريق اتجاهاً للتقليل من الخط الميثولوجي، فالآلهة مع هومر أصبحت بشرية، وأبعد كل شيء همجي. ومع هزيود نجد أول بداية خام لوضع صورة منظمة عن تكوين العالم»[١٢].

النحلة الأورفية:

نشأت في بلاد اليونان، إلى جانب عبادة الآلهة، تيارات دينية مختلفة كانت تدعو إلى حياة روحية سعيدة يستوي فيها السادة والعبيد، وتعدُ بحياة أخرى يعمّها السرور وتتّصف بالخلود، وتحاول إيجاد علاقة بين الإنسان والآلهة، بيد أن هذه التيارات كانت، على الأغلب، سرية، تمارس طقوسها الدينية بتكتّم، بعيداً عن المشهد العام، وهي طقوس رمزية لايطلع عليها إلا المتعبّدون المتعمقون فيها[١٣].

ولعل أشهر هذه التيارات وأكثرها تأثيراً في الفكر اليوناني (النحلة الأورفية) التي جاءت الى اليونان في القرن السابع ق.م، وتنسب إلى (أورفيوس التراني) القادم من الشرق عبر جزيرة كريت. وهي تعبد الإله (دينسيوس)، ولها طقوس خاصة في التطهر[١٤]. وقد صيغت التعاليم الأورفية شعراً نسب الى (أورفيوس) نفسه، بيد أن (أرسطو) يرفض نسبتها إليه بحجة عدم معرفة الكتابة آنئذ[١٥]. على الرغم من أن هنالك احتمالاً كبيراً أن تتناقل هذه الأشعار شفاهاً بسبب انتشار هذه النحلة من جهة وبسبب سريّتها من جهة أخرى.

---

(١٢) الألوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس: ص١٩٢.

(١٣) يُنظر: ديورانت، قصة الحضارة: ٦/ ٣٤٢-٣٤٤ والآلوسي، بواكير الفلسفة: ص٢٣٥.

(١٤) ينظر: الآلوسي، بواكير الفلسفة.. ص٢٥٠ وديورانت، قصة الحضارة: ٦/ ٣٤٣-٣٤٤ حيث يرى ديورانت أن أورفيوس قادم من مصر أو تراقية أو تساليا. وعبد الحميد الصالح، المدخل الى تاريخ الفلسفة: ص٢٢٨ حيث يرى أن الأورفية ذات أصول هندية نُقلت عن (الفيدات).

(١٥) ينظر: عبد الحميد الصالح، المدخل إلى تاريخ الفلسفة: ص٢٢٨.

وقد كان لهذه النحلة أثر كبير في الفكر اليوناني، إذ «أدخلت الى التفكير اليوناني فكرة الخطيئة والضمير والنظرة الثنائية الى الجسم والنفس التي تقول إن الجسم خبيث، وإن إخضاع الجسم هو أهم أغراض الدين والفلسفة الخلقية كما صار شرطاً لصلاح الروح»(١٦). ويبدو أثرها واضحاً في الفيثاغوريين الذين أخذوا عنها اللباس والطعام والمحارم ونظريتهم في تقمّص الأرواح، كما نجد عند سقراط وأفلاطون آثاراً لآرائهم في ثنائية الجسم والنفس، وَنجد عند أفلاطون فكرتهم عن أمل الروح في الخلود، وعند أرسطو نجد شيئاً من آرائهم عن تحرر النفس من الجسد عند النوم وعند الموت. ولعل ماعرف عن الرواقية من زهد ومن وحدة الله والكون يعود أصله الى هذه النحلة(١٧).

إن هذا كله يعكس التأثير القوي الذي مارسته الأورفية على الفكر اليوناني، والفلاسفة من بعدها، الذين حاولوا عقلنة آرائها عن الكون والحياة.

الحكماء السبعة:

يبدو أن تأثير كلٍّ من (هوميروس) و(هزيود) والنحلة الأورفية بدأ يأتي أُكله سريعاً مما أدّى الى ظهور مدارس فلسفيّة متعدّدة تخطو خطواتها الأولى نحو الفلسفة، فعُرِف منها: المدرسة المالطية، والأيونية، والأثينية، ومن عرفوا (بالطبيعيين). ولقد اشتهر من هذه المدارس سبعة فلاسفة عرفوا باسم (الحكماء السبعة)، وهم كما يرى (فريمان) «ليسوا فلاسفة أو حكماء بل رجالاً ذوي عقول قويّة انصب اهتمامهم على إدارة الشؤون العامة. وتختلف أسماؤهم عند من ذكروهم. وأول القوائم التي ذكرتهم هي قائمة (أفلاطون)(١٨). وهم عند (ديوجين لايتروس) كمايلي «طاليس، سولون،

(١٦) الألوسي، بواكير الفلسفة: ص٢٥٧.
(١٧) ينظر: ديورانت، قصة الحضارة: ٦/ ٢٤٧ والألوسي، بواكير الفلسفة: ص٢٤٠-٢٥٨.
(١٨) الألوسي، بواكير الفلسفة: ص٢٦٠.

بيرياند، كليوبولس، شيلون، بياس، بتياقوس، ومن هؤلاء الإجماع منعقد على أربعة منهم: طاليس، وبياس، وبتياقوس، وسولون على حين(*) يُختار الآخرون حسب الأهواء»(١٩).

ونجد عند أرسطو شيئاً من حكمهم الشفهية التي يعدّها بعضهم الوجه الثاني البدائي للفكر الفلسفي اليوناني. ولعل أشهر هؤلاء السبعة: (طاليس الملطي) الذي ينسب اليه (أرسطو) فكرة أن الجوهر الأساسي الذي تكونت منه الأشياء كافة هو الماء. وقد عُرف عنه تفوّقه في الهندسة والرياضيات، ويعتقد أنه استفاد من علوم المصريين حين زار مصر. وقد أشرنا في دراسة سابقة إلى أن فكرة (الماء جوهر الأشياء) كانت سائدة في مصر، ولعله نقلها عنهم(**).

وقد نُسبت الى الحكماء السبعة حكَم كثيرة لعل أشهرها حكمتان جرتا على كل لسان: «اعرف نفسك» و«خير الأمور الوسط»، وسيفيد (سقراط) من الأولى فيما بعد. وهكذا كانت نزعة الحكماء العقلية تمهيداً لما سيأتي بعدهم من مدارس(٢٠).

مرحلة بداية الفلسفة:

تظهر الفلسفة، في هذه المرحلة، وقد خطت خطوات طويلة نحو العقلنة والتفكير الفلسفي، فبعد أن كانت مجرّد حب استطلاع، صارت سبيلاً إلى الحياة، وبدأت تظهر مفاهيم مثل: الجمال، القبح، الخير.. واستأثرت باهتمام الفلاسفة الذين شرعوا بتقديم نظريات شبه متكاملة عن

(*) وردت في النص (بينما) والصواب ما أثبتناه.

(١٩) المصدر نفسه: ص٢٦٠.

(**) ينظر: مصادر الحضارة اليونانية، للمؤلف: مقال في مجلة الفيصل العدد ٢٠٧، رمضان ١٤١٤هـ.

(٢٠) ينظر: وورنر، فلاسفة الاغريق: ص١٢-١٣ وعبد الحميد الصالح، المدخل الى تاريخ الفلسفة: ص٢٣٣-٢٣٤.

فهمهم للكون . وستكون هذه النظريات نفسها قاعدة لما سيأتي بعدها : (سقراط- أفلاطون- أرسطو) .

المدرسة الفيثاغورية:

لعل القاعدة التي بنى عليها (فيثاغورث) (٥٨٠-٥٠٠ ق.م) فلسفته، بدأت من الموسيقى التي عرف عنه اهتمامه الشديد بها الى درجة جعلته يرى فيها عبادة وتطهيراً للنفس، وقد عد العالم كلّه قطعة موسيقية متناغمة تتآلف مع ايقاعها الذي هو (قانون الكون)[٢١] . ويبدو أنه عمم ماخرج به من نتائج، لدى دراسته للموسيقى، على الكون كله . وبيان ذلك كما يلي :

رأى (فيثاغورث) أن اختلاف شدة الأصوات ناشىء عن طول الوتر المهتز، وأن هذه الخواص التي يمتلكها الوتر، وكذلك نسب السلالم الموسيقية تعتمد على الأرقام . كما وجد أن الأصوات الموسيقية المختلفة عندما تجتمع تؤلف فيما بينها (هارموني) صوتاً جميلاً منسجماً، أي أن الإختلاف يؤدي إلى الانسجام والوحدة[٢٢] .

عندما خرج (فيثاغورث) من حقل الموسيقى بهذه النتائج يمّم وجهه شطر الكون كله وصبَغَه بصبغته الموسيقية، وراح يرى أن الأرقام هي أساس كل شيء وجوهره، وأن اختلاف الأشياء عائد إلى اختلاف النسب العددية الداخلة في تكوينها، كما تختلف الأنغام الموسيقية تبعاً للعدد؛ اذ إن الأرقام تعبر عن الكيف كما تعبرِّ عن الكم[٢٣] . كما انتهى الى أن صراع الأضداد يهدف في النهاية الى حدوث ائتلاف مردّه وجود وسط رياضي بين نقيضين، وبرهن على ذلك بدراسته لأوتار القيثارة الموسيقية كما أسلفنا . ولذلك

---

(٢١) ينظر : أميرة مطر، فلسفة الجمال : ص١٩-٢٠ وعبد الحميد الصالح، المدخل إلى تاريخ الفلسفة : ص٢٦٢-٢٦٣ . وبشير زهدي، فلسفة الجمال : ص٧٣ .

(٢٢) يُنظر : مرعي، علم الجمال الماركسي اللينيني : ص٢٨-٢٩ و وورنر، فلاسفة الاغريق : ص٢٤ .

(٢٣) ينظر : وورنر، فلاسفة الاغريق : ص٢٢-٢٤ .

تصور الكون انسجاماً متناغماً جميلاً ينبع انسجامه من وحدة المتنوعات فيه[٢٤].

وبذلك غدت (أفكار الائتلاف والوسط الرياضي والوحدة التي تندمج فيها عناصر الكثرة، المادة التي صاغوا منهامعيارهم الهندسي الجمالي»[٢٥] وصاغوا أفكارهم الجمالية في صيغة رياضية تقدّم معياراً شكلياً للجمال تأثر به الفنانون من بعدهم، فظهر اهتمامهم بأبعاد المنحوتات ونسبها وتناسقها وانسجام المتعدّدات فيها[٢٦].

هيرقليطس (٥٤٤-٤٨٣ ق.م):

يبرز صراع الأضداد عند (هيرقليط) أساساً فلسفياً مهماً بنى عليه رؤيته للعالم كلّه؛ اذ رأى أن الصراع هو أساس كل شيء (أبو كل شيء وسيد كل شيء)، ومن صراع المتناقضات تبرز الوحدة والتوازن البنيوي الذي يحكم حركة التغير التي يفرضها هذا الصراع[٢٧]. والأضداد يفرض واحدها الآخر من الداخل؛ فالموت ليس غريباً عن الحياة، ولايأتيها من الخارج، إنه ينبع من داخلها ولايمكن فصله عنها. ولاينفي أحدهما الآخر بشكل مطلق بل بشكل نسبي فقط، فلو كان مطلقاً لانتفى الموت وخلدت الحياة وساد السكون كل شيء، وماعاد التغير يسيطر على مجريات هذا الكون[٢٨]. ومن أقواله: «إن الصعود والهبوط واحد وعلى حدّ سواء»(٢٩)؛ اذ ملاك الأمر عائد الى الانسان الذي إما أن يصعد فيعد ذلك صعوداً وإما أن يهبط فيعده هبوطاً على الرغم من أن الحيز المكاني واحد.

(٢٤) ينظر: الموسوعة العربية: ٢/ ٤٦٣ ومرعي، الجلال والجمال: ص٣٨.
(٢٥) أميرة مطر، فلسفة الجمال: ص٢٠.
(٢٦) ينظر: بشير زهدي، فلسفة الجمال: ص٧٣.
(٢٧) ينظر: الموسوعة الفلسفية: ص٥٥٨
(٢٨) ينظر عبد الحميد الصالح، المدخل.. ص٢٦٨-٢٦٩.
(٢٩) وورنر، فلاسفة الاغريق: ص٢٩.

ويرى (هيرقليط) أن التغير والصيرورة هما عماد الكون، ويسمّي التغيّر: (القانون الشامل)[٣٠] فكل شيء يجري الى الأمام، ولذلك يقول: «لايمكنك أن تخوض نفس الأنهار مرتين، لأن مياهاً جديدة تتدفق عليك دائماً»[٣١] بيد أن هذه الصيرورة الدائمة وذلك الصراع بين المتناقضات هما اللذان يخلقان الإنسجام في الكون، وهو انسجام متحرك وليس ثابتاً وسكونياً[٣٢].

ولما كان يعتقد بأن الصراع دائم وأن التغير هو قانون كل شيء لم يقبل أن يكون الكون قد خلقته آلهة معيّنة، وإنما رأى أن هذا العالم كان ويكون وسيكون[٣٣] لأنه لو افترض أن الآلهة خلقته فهذا يعني أنه مُحْدث، وكل مُحْدث لابد له من نهاية (فلكل بداية نهاية)، ولذلك رفض فكرة حدوث العالم، لأنها تتعارض مع قانون الصراع، ورأى أنه قديم.

تدين أفكار (هيرقليط) الجمالية بولائها الى فلسفته التي صبغتها بألوانها الخاصة؛ فهو يرى أن التناقض يخلق الانسجام وهو شرط وجود الجميل؛ اذ يكمن خلف صراع الأضداد «انسجام خفي أو تناغم هوجوهر»[٣٤]. ويضرب أمثلة عدّة على نشوء الجميل من المتناقضات:

«١- الرسم يجعل الصورة تشابه الأصل من خلال مزج الأسود والأبيض والأصفر والأحمر.

٢- تُحقق الموسيقى الوحدة والانسجام في الغناء الجماعي عن طريق مزج الأصوات المرتفعة والمنخفضة والقصيرة والممدودة»[٣٥].

---

(٣٠) ينظر: مرعي، الجمال والجلال: ص٣٩.

(٣١) وورنر، فلاسفة الاغريق: ص٢٩.

(٣٢) ينظر: مرعي، الجمال والجلال: ص٣٩.

(٣٣) ينظر: الموسوعة الفلسفية: ص٥٥٨.

(٣٤) رسل، حكمة الغرب: ص٤٦.

(٣٥) مرعي، الجمال والجلال: ص٣٩.

ويرى كذلك أن الجمال مفهوم نسبي «فأحكم الناس أشبه بقرد اذا ما قورن بالله، تماماً مثلما أن أجمل قر دقبيح إذا ماقورن بالانسان»(٣٦).

يقدّم (هيرقليط) فهماً متطوراً للجمال عن الفيثاغوريين؛ فهو لاينظر الى الأشياء على أنها أرقام، بل ينظر اليها على أنها أشياء ماديّة متغيرة. ولايرى، مثلهم، تسالمُ المتناقضات بل صراعها، ولذلك بدا الجمال عنده نسبياً(٣٧). بيد أنه افتقد الى روحانية الفيثاغوريين الذين عدّوا الأرقام تحولات كيفية بالقوة، تخرج إلى الوجود اذا أخذت المقاييس الرياضية الشكلية حيز الوجود الفعلي، وكأنهم كانوا، بذلك، يتحدثون عن علاقة الشكل بالمحتوى.

السفسطائية(*):

عندما ظهرت هذه المدرسة كان الفلاسفة قبلها قد وجهوا اهتمامهم نحو الكون والطبيعة، فتحولت مسار البحث من السماء الى الأرض، من الكون الى الانسان الذي غدا عندها محور العالم. يقول (بروتاجوراس)- وهو من زعماء السفسطائيين-: «الانسان مقياس كل شيء»(٣٨). ولما أصبح الانسان هو المقياس كان لزاماً عليهم أن يربطوا المعرفة بالادراك الحسّي له، فغدت المعرفة علاقة بين الذات والموضوع، بين العارف وموضوع المعرفة، فكل ماندركه بحواسنا موجود، على حين لانعرف شيئاً عما يخرج عن نطاق هذه الحواس(٣٩). ولذلك لم يعترفوا بوجود الآلهة لأنها لاتخضع للحواس الانسانية(٤٠).

(٣٦) وورنر، فلاسفة الاغريق: ص٣٠.

(٣٧) ينظر، مرعي، علم الجمال الماركسي اللينيني: ص٢٣.

(*) (السفسطائي) هو المعلّم أو العارف الذي يعلم الحكمة. المدخل الى تاريخ الفلسفة ص٣٠٢.

(٣٨)رسل، حكمة الغرب: ص٩٢.

(٣٩) ينظر: أميرة مطر، فلسفة الجمال: ص١٤ والموسوعة العربية: ٢/ ٤٦٣

(٤٠) ينظر: عبد الحميد الصالح، المدخل الى تاريخ الفلسفة: ص٣٠٣

وقد دفعهم ربط المعرفة بالحواس الى اعتبار المفاهيم كلها نسبية- بما في ذلك القيم الأخلاقية والاجتماعية(٤١)- بسبب اختلاف الناس من جهة، وتعدد نظرة الفرد الواحد اليها، من جهة أخرى(٤٢). وقد بين (بروتاجوراس) لمواطنيه أن هذه المفاهيم ليست من وضع الهي، وإنما هي اتفاق ومواضعة بين الناس(٤٣). فهزت السفسطائية، بذلك، كل القناعات والثوابت القديمة كالأساطير والمعتقدات الدينية، والمفاهيم السائدة، ورأت أنها متغيرات تتغير بتغير الانسان والزمان والمكان(٤٤).

بيد أنهم بالغوا في استخدام مرونة المفاهيم، وفي توسيع مفهوم النسبية، فنرى (بروتاجوراس) يقول: «ليس هناك خطأ، بل مستحيل وجود خطأ فكل ماتراه صواب لك، بل لفظتا الخطأ والصواب لامعنى لهما، فليس هنالك شيء يسمى حقاً في ذاته أو في الواقع أو نحو ذلك»(٤٥).

وقد وجهوا اهتمامهم، أيضاً، الى الجدال، فلكي يعبّر الانسان عن رأيه ويثبت لمحاوره صحة اعتقاده لابد أن يمتلك أساليب الاقناع الكفيلة بذلك. وقد عرف عنهم ميلهم الى الخطب لأنها تحمل تأثيرات عاطفية مباشرة تدفع المتلقيّ الى الاقتناع(٤٦). والذي يُحمد لهم أنهم عززّوا من أهميّة البرهان في الجدال؛ فلكي أضمن فوزي في الجدال لابد أن أمتلك براهين أثبت بها رأيي. فأشاعوا بذلك جواً من النقد والحجاج بين الناس.

وعندما أكد السفسطائيون انسانية الظاهرة الجمالية تزايد الاهتمام بالانسان عند الفنانين، وبالجسد الانساني عند النحاتين خاصة(٤٧). ورأوا

(٤١) ينظر: الموسوعة الفلسفية: ص٢٥١.
(٤٢) ينظر: عبد الحميد الصالح، المدخل الى تاريخ الفلسفة: ص٣٠٢-٣٠٣
(٤٣) ينظر: مطر، فايدروس: ص٧.
(٤٤) ينظر: أميرة مطر، فلسفة الجمال: ص١٤ وعبد الحميد الصالح، المدخل الى تاريخ الفلسفة: ص٣٠٤.
(٤٥) أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية: ص١٠٢
(٤٦) ينظر: بشير زهدي، فلسفة الجمال: ص٧٣.
(٤٧) ينظر: الموسوعة العربية: ٢/٤٦٣.

أيضاً أن القيم الجمالية تتغير بتغير ظروف الحياة الانسانية، أي أن الجمال نسبي ومتغير[٤٨]. ولما كانوا قد أولوا اهتماماً بالادراك الحسيّ للانسان انعكس ذلك على الفن فعدُّوا الجمال فيه هو الذي يثير النشوة واللذة الحسيّة، ويحرك عواطف النفس[٤٩]، ولذلك اشتهر فن الخطابة كثيراً في عهدهم لما له من طاقة عاطفية مؤثرة.

قدّمت هذه الأفكار الجمالية، على تطرفها، الكثير لمن سيأتي بعدها؛ اذ يكفيها أنها جعلت الانسان مصدراً للفن والجمال بعد أن كان ريشة في مهب الريح تتقاذفها الآلهة والجان والسحرة. وبدا كل شيء يدل على أن ثمة مرحلة قادمة ستحمل الكثير لليونان وللعالم.

المصادر والمراجع

- الآلوسي، حسام: بواكير الفلسفة قبل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط٢ ١٩٨١
- ديورانت، ويل: قصة الحضارة، ج٦ تر: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر ١٩٥٣.
- رسل، برتراند: حكمة الغرب، تر: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت - شباط ١٩٨٣.
- زهدي، بشير: علم الجمال والنقد (فلسفة الجمال)، مطبعة الانشاء، جامعة دمشق، ١٩٨٢.
- الصالح، عبد الحميد: المدخل الى تاريخ الفلسفة (الفلسفة القديمة)، مطبعة ابن حيان، دمشق ١٩٨٦.

---

(٤٨) ينظر: فؤاد مرعي، الجمال والجلال: ص٤٠.
(٤٩) ينظر: أميرة مطر، فلسفة الجمال: ص١٧.

- المرعي، فؤاد: - الجمال والجلال، دار طلاس، دمشق ط١ ١٩٩١
- علم الجمال الماركسي اللينيني (ترجمة)، دار الفن الحديث العالمي د.ت ود.م
- مطر، أميرة حلمي: فلسفة الجمال، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٤.
- وورنر، ريكس: فلاسفة الإغريق، تر: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥.

الموسوعات

- الموسوعة الفلسفية: بأقلام مجموعة من السوفييت، بإشراف (روزنتال و يودين) تر: سمير كرم، مرا: د. صادق جلال العظم وجورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت ط٢-١٩٨٠م.
- الموسوعة الفلسفية العربية: معهد الإنماء العربي، رئيس التحرير: د. معن زيادة ط١ - ١٩٨٦.

دور المتناقضات في تاريخ العلوم قديماً وحديثاً

الدكتور: إبراهيم كرو

تلعب المفارقات أو المتناقضات(*) دوراً مميزاً في تاريخ العلوم منذ أقدم الأزمنة وحتى اليوم فهي تمثل لحظات موت أفكار قديمة وتفتح آفاق جديدة.

نتتبع في هذا المقال تاريخ المتناقضات عند اليونان، ونتوقف عند بعض العلماء العرب وخاصة الكندي ويحيى بن عدي ونبين علاقتهما بالمنطق الرياضي الحديث ونظرية الحواسيب،

د. ابراهيم كرو : باحث من سورية، يهتم بالدراسات العلمية وفلسفة العلوم.

(*) - المتناقضة قول ظاهره متناقض وباطنه صحيح (سيأتي شرحها فيما بعد).

ونبرهن حدود المعرفة الإنسانية ونسبيتها في صراعها الديالكتي، ونضع ابستمولوجيا أو نظرية معرفة علمية مبنية على المتناقضات.

١ - دور المتناقضات في العلوم القديمة والحديثة:

ربما كانت من أولى المتناقضات، المتناقضات الثلاث التي وضعها الرواقي اليوناني زينون عن الحركة والتي تدحض فكرة اللامتناهي وقد تحدث عنها العلماء بكثرة قديماً وحديثاً، فقد تعرض لها ارسطو في كتبه(٢)، وماكتب عنها في تاريخ العلوم والفلسفة لايعد ولايحصى، وأشير إلى كتاب Svozil[11] «الفيزياء واللاحتمية والعشوائية» الذي يشير فيه المؤلف لعلاقة متناقضة زينون بالفيزياء الحديثة ونظرية النسبية، مع العلم أن النظرية النسبية والميكانيك الكمومي يشكلان أهم مبدئين للفيزياء الحديثة، وكلاهما مبني على المفارقات أو المتناقضات. فقد نقضا معارفنا القديمة عن الزمن والسببية، كالعودة في الزمن إلى الوراء ونقض مبدأ السببية وعكس علاقة العلة بالمعلول وغير ذلك.

وهناك مفارقات كثيرة للميكانيك الكمومي أذكر منها مفارقة نيوكومب ومفارقة ضيف وغنر وأخص بالذكر نظرية الارتياب لهايزنبرغ والتي يمكن اعتبارها متناقضة وضعت أسس الميكانيك الكمومي وهي تقول: إذا قسنا أن جسيماً ما هو هنا فهو لن يكون هنا أي أنه لايمكن تعيين موقع جسيم مهما كان القياس دقيقاً، وهذا بلا شك يناقض مبدأ الميكانيك الكلاسيكي، وسيأتي بحثه لاحقاً كما سأبحث متناقضة حديثة جداً لابراموفيتش هي مفارقة القوى النابذة والثقوب السوداء.

أما المتناقضة المنطقية التي سأبدأ بالحديث عنها فهي متناقضة الكريتي(**) الكاذب التي وضعها الشاعر ابيمينيدس الذي عاش في كنوزس في جزيرة كريت، وهذه الظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ الفكر لأنها السهل الممتنع، فهي بالرغم من بداهتها لن نتمكن بسهولة من إيجاد مايشابهها في اللغة، وقد كتب عنها علماء المنطق الحديث الكثير.

وسأبرهن في مقالي هذا كما برهنت في مقال عالمي، إن متناقضة

(**) - يقول الكريتي «أنا كاذب» - فإن كان صادقاً في قوله هذا، فقد كذب. ،وإن كان كاذباً في قوله «أنا كاذب» فقد صدق

الكاذب هي حالة خاصة من متناقضة يحيى بن عدي والتي لها بدورها علاقة أساسية بمتناقضة الفيلسوف والرياضي الانكليزي برتراند راسل الذي وضع متناقضة في كتابه الشهير : Principia Mathematica .

والذي يعتبر مرجعاً للمنطق الرياضي الحديث . وقد استعمل عالم الرياضيات كودل متناقضة (الكريتي الكاذب) لإنشاء نظرية رياضية لايمكن برهنتها أو دحضها وبذلك برهن أشهر نظريات القرن العشرين اطلاقاً وهي نظرية عدم تمام الحساب .

ولهذه النظرية علاقة وطيدة بنظرية الحواسيب الحديثة إذ ينتج عنها أنه مهما برمجنا حاسوباً مثالياً وحشوناه بالعلاقات الرياضية اللامتناهية فهناك دائماً نظريات رياضية لن يستطيع برهنتها ولو كان غير محدود الذاكرة والقدرة .

وفي أواخر الثمانينات من هذا القرن، استعان عالم الحواسيب شيتين[١١] بمتناقضة هنري بوانكاريه حينما وضع نظرية المعلومات الخوارزمية وقد أورد بوانكاريه متناقضته في كتابه «الأفكار الأخيرة» بعد أن قرأ متناقضة راسل وعلق عليها بصيحته الشهيرة «الآن بدأ المنطق يثمر» والتي يمكن اختصارها :

متناقضة بوانكاريه : نعرف أصغر عدد لايمكن تعريفه بأقل من مائة كلمة، فإذا وجد هذا العدد، فقد عرفناه بعشر كلمات فقط، وهذا تناقض . (انظر الملاحظات) استغل شيتين هذه المتناقضة في نظريته عن تعقيد البرمجيات فبرهن أنه بإمكاننا انتاج مبرهنات ذات معلومات غير محدودة من نظام برمجيات ذي معلومات محدودة، وهذه النظرية تضع علاقة بين تعقيد برامج الحاسوب وتعقيد النظريات المبرهنة بواسطته، وترينا أنه عكس ماتوقع - تعقيد الأخيرة قد يفوق تعقيد الأولى - .

٢ - متناقضات الهندسة عند العرب:

لقد برهنت في مقال في مجلة Logique et Analyse[٥] أن الكندي والبيروني وضعا متناقضات هندسية يدخل فيها مفهوم اللانهاية مما يوحي أنهما ادركا احتمال وجود هندسة لا اقليدية كما جاء في[١٣] «ولبرهان وجود خطوط غير متوازية تقترب من بعضها ولكنها لاتلتقي على عكس مفهومنا للهندسة الاقليدية». وقد قدم الكندي والبيروني انشاءات هندسية لهذه

كما أشرت إلى متناقضة أخرى للسجزي في مقال طرحته للندوة العالمية السادسة لتاريخ العلوم عند العرب[٨]. إن العالم العربي السجزي توصل إلى مفارقة (أو متناقضة) الحساب اللامتناهي في الصغر والتي تحتاج لحلها لنظرية التحليل غير العياري في المنطق الحديث الذي أرسى دعائمه روبنسون في الستينات[١٠].

٣- الأفكار الدينية كمصدر للمتناقضات عند العلماء العرب:

سأتعرض في هذا الفصل لعلاقة متناقضة يحيى بن عدي بمتناقضة اللانهاية عند العالم العربي الشهير يعقوب بن إسحق الكندي، فالأولى اكتشفتها حديثاً عند دراستي رسالة ابن عدي في التوحيد - تحقيق وتقديم الأب سمير خليل - والثانية اكتشفتها منذ عدة سنوات وعرضتها في مجلات ومؤتمرات دورية وعالمية[٦، ٧].

فالكندي وضع متناقضته متأثراً بفكرة دينية هي تناهي جرم العالم وتناهي الزمن، وحاول من خلال اربع مقالات أن يبرهن أن فكرة الجرم اللامتناهي تؤدي إلى تناقض رياضي. وهو أول من وضع دراسة اكسيوماتية (أي تستند إلى البديهيات) للحساب اللامتناهي وإن كانت بشكل بدائي إلى أن جاء كانتور في القرن التاسع عشر ووضع أسس الحساب اللامتناهي وحساب الأعداد الترتيبية والأصلية.

وفي الرسالة الأولى التي قام ايفري Ivry بترجمتها إلى الانكليزية[٩] وضع دراسته للواحد وقال: إن الواحد ليس عدداً وليس عنصراً ولاجنساً ولانوعاً... الخ متأثراً بإيمانه بوحدانية الله، ووضع دراسته على أسس منطقية رياضية، تماماً كما ظهرت متناقضة يحيى في مقالته اللاهوتية المتعلقة بالتوحيد[١٤، ١٢].

وبإمكاننا القول إن فلسفة التوحيد عند يحيى والكندي متأثرة من جهة بعلم معاني العدد السيميائية Numerology ومن جهة أخرى هي دراسة منطقية لغوية وفلسفة رياضية.

وهكذا نجد أن يحيى مثل الكندي يدخل اللاهوت في الرياضيات والرياضيات في اللاهوت كما فعل الفيثاغوريون اليونان قبلهما. وجدير بالذكر أنه برز عدة علماء منطق اوربيين أمثال - شرودر وبرور- كانوا لاهوتيين.

ولكوني باحث منطق فلم أدخل في المعاني اللاهوتية لرسائل يحيى والكندي، لكني درست أعمالهما بكل موضوعية، والذي لفت نظري إليهما وإلى غيرهما ليس إلا بحثي الدؤوب عن المخبأ لعلماء مغمورين واكتشافات لها دورها في العلوم الحديثة، وكثيراً مااستقيت من بحوثي هذه أفكاراً علمية جديدة وربطت القديم بالحديث جاعلاً «همي التاريخ للعلم لا العلم للتاريخ، فليس التاريخ علماً» نفتخر به، بل نبدأ منه ونسير عليه إلى الأمام.

وهكذا فمن أهم مساهمات يحيى في المنطق الرياضي متناقضته وعلاقتها بمتناقضة راسل ونظرية المجموعات ونظرية العلاقات والعلاقة الفارغة كما سأبين لاحقاً، كما تحدث كثيراً عن المتناهي واللامتناهي والمنفصل والمتصل وهي من أهم المواضيع في أسس الرياضيات القديمة والحديثة، وبحوثي هنا في أولها لصعوبة الحصول على أعمال ومخطوطات يحيى ولقلة ماكتب عنه، لم يُؤخذ بدراسته جدياً شرقاً وغرباً إلا في السنوات الأخيرة، وبالرغم من عظمة مكانته وأهمية أعماله فقد كان مغموراً غير مفهوم بالرغم من شهرته التي طبقت الآفاق في زمانه كما يقول ابن النديم: أنه كان: «أوحد دهره... وإليه انتهت رئاسة المنطق في عصره»

٤- حياة يحيى وأعماله:

ولد يحيى بن عدي عام ٨٩٣م في العراق وقد كني بأبي زكريا وأضيف إليه التكريتي المنطقي، نزيل بغداد حيث درس وألف واشتهر. أما وفاته فكانت عام ٩٧٤م، وكما قلنا درس المنطق في بغداد على أبي النصر الفارابي، وقال البيهقي عنه أنه كان «أفضل تلامذة أبي نصر الفارابي» كما اشتهر إلى جانب المنطق بالفلسفة فكان ارسطو طالياً، وله مقالات في فلسفة العلوم والرياضيات والأخلاق واللاهوت. كما ترجم عن السريانية إلى العربية الكثير من المؤلفات اليونانية، وكان يكسب من الترجمة ومن نسخ الكتب قوت يومه، غير معتمد على عطية عاط بكل صبر وجلد، حتى كان يكتب في اليوم والليلة مائة ورقة وأقل، حسب ماجاء على لسانه لابن النديم، حتى أنه كانت له من نسخه مكتبة خاصة.

٥- عرض تفصيلي لمتناقضتي راسل ويحيى:

تحدثنا في مقدمة المقال عن دور المتناقضات في تاريخ العلم، وسنرى أمثلة حية لذلك في هذا القسم من المقال.

أبدأ أولاً بتعريف المتناقضة، وقد فضلت تسميتها هكذا - على المفارقة - لأنني أرى أنها تؤدي بالفعل إلى تناقض، لكن هذا التناقض تناقض محلي، أي أن نظرتنا إلى الواقع لم تكتمل وأن هناك حالات خاصة مخبأة لم تأخذها نظريتنا بعين الاعتبار. فالميكانيك الكمومي ينقض الفيزياء الكلاسيكية ولكن لكي يتممها ويظهر أنها ليست كاملة وأنها لم تأخذ كل الاعتبارات، وكذلك الأمر بالنسبة للمتناقضات المنطقية - لذلك سأسميها المتناقضات الخاصة أو المحلية أو البناءة - لأنها تتمم.

فمثلاً متناقضة الكاذب تبرز مبدأ الإشارة إلى الذات في المنطق والرياضيات.

فأنا عندما أقول أنني كاذب سأُسأل - في ماذا؟ وسأجيب - في أني كاذب. وسيعاد السؤال والجواب نفسه مكرراً إلى مالانهاية. فهذه المتناقضة متعلقة بمتناقضة اللانهاية وإذا حددناها بحيلة تعبيرية كما حددها كودل فستنتج عنها نظريته الشهيرة التي ذكرناها في أول المقال. وهذا أيضاً صحيح بالنسبة لمتناقضة راسل التي نشأت عنها نظرية الأنواع، ومازال الرياضيون يقترحون حلولاً أخرى لها. ولكن بنظري أن المتناقضة لم تحل لكنه دوران حولها، وهي موجودة جوهرياً في لغتنا، لكننا لم تدرس بما فيه الكفاية حتى يومنا هذا.

قبل أن أبدأ بسرد متناقضة راسل سأعرض المحيرة التالية:

لنفترض أنه هناك سفينة مراقبة في البحر وظيفتها إبلاغ الشاطىء بكل سفينة لاتبلغ عن نفسها عند مغادرة الشاطىء، فعند مغادرة سفينة المراقبة للشاطىء هل هي تبلغ عن نفسها أم لا؟

هذا محير وينتج عنه تناقض في كلتا الحالتين.

ولشرح متناقضة راسل نعرف «المجموعة» بأنها فئة من الأشياء، تجمعها صفة معينة، وكل عضو من هذه المجموعة يسمى «عنصراً فمثلاً مجموعة الدببة - كل عنصر منها هو دب، والسؤال هل مجموعة الدببة هي دب؟

الجواب عليه بالنفي، كما أن مجموعة الكتب ليست كتاباً، فكل من هذه المجموعات ليس عنصراً من نفسه كمجموعة. الآن ينظر إلى مجموعة جديدة عناصرها مجموعات كمجموعة الدببة ومجموعة الكتب أي أن عناصرها هي كل المجموعات التي ليست عنصراً من نفسها، وسنسميها

مجموعات غير عادية أي أنها ليست عنصراً من نفسها، والآن نتساءل هل هذه المجموعة (أي مجموعة المجموعات غير العادية) تنطبق عليها الخاصية التي تمثلها أي أنها غير عادية - أو هل هي عنصر من نفسها أم لا؟

والجواب هو أن هذا محير كمثال السفينة وبرهانه كالتالي:

نفترض اولاً ان هذه المجموعة عنصر من نفسها لكننا نعرف ان عناصرها مجموعات غير عادية فهي غير عادية فيجب ان تكون ليست عنصراً من نفسها. واذا فرضنا ثانياً انها ليست عنصراً من نفسها فهي من المجوعات غير العادية فيجب ان تكون عضواً من نفسها.

ولحل هذه المعضلة، اقترح راسل انشاء نظرية الانواع والتي ينتج عنها ان السؤال:

اذا كانت مجموعة ما عنصراً من نفسها ام لا - ليس له معنى، تماماً كما ان متناقضة الكاذب لامعنى لها. وقد عبر عن ذلك بوانكاريه الرياضي الفرنسي بالتعريف اللااستنادي imperdicative اي انه لتعريف المجموعة يجب ان نعرف عناصرها، ولمعرفة ما اذا كانت مجموعة ما احدى عناصر نفسها، يجب معرفة عناصر المجموعة نفسها، وهكذا نحن في دائرة مفرغة، نتيجتها تعريف الشيء بنفسه.

وهذه الظاهرة كما بينت موجودة في متناقضات الكاذب وراسل ويحيى كما اشرت الى أن متناقضة يحيى تجمع صفتي الكاذب ومتناقضة راسل كما يلي:

يعرف يحيى تشابه شيئين اذا اشتركا في صفة معينة، ثم في صفة معينة، ثم هو ينظر هل يمكن للاشياء ان تختلف في كل صفاتها؟ فاذا كان الامر كذلك فهو يعرف صفة جديدة بين شيئين في انهما لايشتركان في اي صفة اطلاقاً، فيقول ان هذه الصفة هي صفة الاختلاف فهما على الاقل سيتفقان في صفة الاختلاف، وهكذا يكون قد عرّف صفة غير عادية حسب تعريف راسل للمجموعة غير العادية، وينتج عن ذلك متناقضة راسل، لكنه استنتج بدلاً من ذلك تناقضاً آخر وهو ما يلي:

اذا كانت الصفة «اي صفة الاختلاف» عنصرا في مجموعة الصفات المشتركة فالشيئان يشتركان مع بعضهما في الاختلاف فهذه الصفة ليست عنصراً من مجموعة الصفات للشيئين لانها تنفي نفسها والعكس صحيح. يقترح

العلماء تسمية هذه «اي صفة الاختلاف» التي هي نفي جميع الصفات بالمجموعة الفارغة. ولحل معضلة يحيى اقترحتُ نموذجاً رياضياً هو نظرية العلاقات الثنائية وهي قيد التطور. وهكذا نرى ان دراسة الماضي يمكن ان تعيننا في تطوير المستقبل والعلم دولاب يدور ويكرر نفسه، انما يلبس في كل مرة ثوباً جديداً، فنظرية العلاقات هذه، والتي اعتمدت في تطورها على الطوبولوجيا الجبرية هي بالتأكيد غير فكرة يحيى البدائية، ولكنها مستوحاة منها.

واذا تساءلنا ما فائدة هذه المتناقضات؟ فالجواب ما يلي:

اولاً: بما ان الحاسوب المثالي آلة حسابية تترجم اي معضلة منطقية بواسطة الجبر البولي الى معضلة حسابية فهي بالنتيجة تحول المتناقضة المنطقية الى قصور ذاتي وعدم تمام في الرياضيات.

فتبين حدود حسبنة او اتمتة الرياضيات.

ثانياً: العكس صحيح، وهو انه من خلال البرمجة المنطقية باحدى لغاتها الشائعة الاستعمال كبرولوج مثلاً، يمكن تمثيل وحل المعضلات المنطقية بالرياضيات.

ثالثاً: بما انه يمكن صياغة نظرية المجموعات في منطق المحاميل من الدرجة الاولى وبما ان الاخير يمكن ترميزه في الحساب كترميز كودل مثلاً، وبالفعل فقد صيغت نظريات جزئية من نظريات المجموعات في الحساب، (٣-٤) وكلية في نظرية الاعداد الحقيقية.

وبما ان الحاسوب اداة منطقية حسابية لذلك يمكن ترجمة متناقضتي راسل ويحيى وهما متناقضتان في نظرية المجموعات الى متناقضات حاسوبية، وهذا ما يجب تجنبه كما حدث، ولذلك فمن الضروري التأكد من خلو النظام الحاسوبي من متناقضات المنطق.

٦- الابستمولوجيا او حقيقة البراهين العلمية:

العالم هو شخص يبحث عن الحقيقة، لكن الحقيقة كالسر الباء، فشتان بين الحقيقة في ذاتها وبين الحقيقة كما يراها العالم، وربما خير عرض لهذه الظاهرة الرواية العائدة لفيلسوف صيني قديم، خبأ هذا الفيلسوف فيلاً تحت خيمة كبيرة واحضر تلامذته، وطلب من كل واحد منهم ان يدخل يده

من طرف الخيمة ويخبره ما تحتها، فوقعت يد الاول على خرطوم الفيل فقال هذا خرطوم ماء، وسقطت يد الثاني على رجل الفيل فقال هذا جذع شجرة، وسقطت يد الثالث على اذنه فقال هذه مروحة وهلم جرّا، فكان كل منهم يرى في الفيل ما عرضته عليه حاسة اللمس، ولم يدرك حقيقته احد منهم، وهكذا الامر لنا في الوقت الحاضر، نحن لانرى الحقيقة الا ما تبديه لنا تجاربنا العامية وتصوراتنا الجزئية، اذ اننا في الخطوات الاولى من الحضارة البشرية نرى انفسنا اقزاماً بالنسبة لمن سيلحقون بنا، كما نرى اقزاماً من سبقنا، فليس هناك مقياس مطلق للحقيقة التي نبحث عنها، كما ليس هناك مقياس مطلق للطول.

ولكن اذا تتبعنا مبدأ الشكية هذا وطبقناه على نفسه ايضاً سيراوح بين الشك واليقين، فهل بامكاننا ان نخرج من هذه الدوامة؟ ان نستخرج من كل المدارس الفلسفية، بل من عالم الفكر كله حقيقةً مطلقةً، ان نقول بوجود نظام في هذا التشوش كما بدأ يفعل علماء الفيزياء الحديثة في نظرية المنظومات الديناميكية ويدرسون نظام الفوضى؟ chaos وهل الرياضيات هي الطريق الذهبي للوصول الى الحقيقة المطلقة، تماماً كاللانهاية عندما عرّفها العلماء تعريفاً سلبياً انها لا-نهاية حتى أخذت مكانها ككيان خاص في عالم الكيان والفوضى.

فهل العلم كله باطل وليست هناك حقائق ثابتة؟ هناك من يؤمن بذلك. لكني اعتقد انّ هناك حقائق ثابتة، وكلما تطور العلم عادت للظهور بأثواب جديدة، ولذلك قال الاقدمون ان لاجديد تحت الشمس، فالنظرية الذرية مثلاً ظهرت منذ اقدم الازمنة وعند شعوب كثيرة، لكن لاشك ان ما نعرفه اليوم عنها لايقارن بما كان يعرفه الاقدمون، ولاما سيعرفه اللاحقون، وكذلك بالنسبة للكون. الفيثاغورثيون رأوا ان الكون عدد-مع ضيق

معرفتهم بالرياضيات، ونحن اليوم نرى ان الكون وراءه نظام معقد جداً، وهذا النظام اساسه رياضي.

كل شيء في الكون يخضع لنظام من انواع اوراق الشجر حتى اعقد المنظومات البيولوجية والاجتماعية والسياسية، وتطور العلم نفسه له نظام اي لظواهرية النظام وهلم جرا.

٧–هل الفيزياء والرياضيات سليمة من التناقض؟

ففي الفيزياء مثلاً ظهر مبدأ الذرية على يد ديمقريطس وليوكريتوس وقد يكون سبقهما اليه الهنود، واختلف العلماء على هذا المبدأ عبر عصور تاريخ الفكر، فهل توصل الانسان بفضل علومه الى قرار؟ في العصور الحديثة درسنا ان الذرة مكونة من عناصر اولية لاتكسر، لكن حتى هذه كسرت وما زالت تظهر شظايا جديدة وباستمرار في المسرعات الكبيرة، ولاندري الى اي مدى كان ديموقريطس على حق. ومن المتناقضات الحديثة لابراموفيتش (I) مفارقة انعكاس القوة النابذة نحو الداخل (قرب الثقب الاسود) عكس قوانين الفيزياء المعهودة، وقد شرح هذه المفارقة التي نتجت عن قياسات طالبين من جامعة كمبريج لاحظا انعكاس الاندفاع الزاوي قرب الثقب الاسود، ولحل المتناقضة وضع ابراموفيتش هندسة جديدة هي «الهندسة الضوئية» وهي نموذج كوني جديد تتفق فيه جهتا «الداخل والخارج» مع الهندسة العادية ولكنهما تتناقضان معها قرب الثقب الاسود؛ وهذه الظاهرة سببها المفعول النسبوي للتثاقل الشديد قرب الثقب الاسود اي ان شخصا قرب الثقب الأسود يرى جهتي، الداخل والخارج، عكس ما يراه الشخص بعيداً عنه.

وهكذا فحتى مفهوم الداخل والخارج هما نسبويان وهذا يتناقض مع الفيزياء النيوتونية التي تسمح ايضاً بأن تتسارع فيها الاجسام الى مالا نهاية، وهذا مالا تسمح به الفيزياء النسبية.

وحتى في الرياضات اذا طرحنا السؤال اذا كان (١+١) يساوي (٢)، (هل هو سؤال تجريبي أم حدسي؟ لا اود الدخول في هذا الموضوع هنا، فهذا سيخرجنا عن مسارنا) لكن الجواب يتعلق ببرهان عدم وجود تناقض في الرياضيات، نستطيع ان نبرهن من مسلمات بسيطة ان (١+١=٢) لكن مالانستطيع ان نبرهنه انه لايوجد برهان (١+١=٢) وقد برهن المناطقة على ذلك، لانه من خلال نظام معين لايمكن برهان عدم وجود تناقض في النظام نفسه، اي ان اي حاسوب مثالي لن يستطيع ذلك-اي ان الحاسوب الاكبر سيلجأ الى حاسوب اكبر منه وهلم جرّا.

٨-دور التكنولوجيا في الابستمولوجيا:

هذه النظرية السلبية الى حقيقة العلم والمعرفة لاتعني بطلان ورفض العلوم الانسانية، ولكن يجب ان نفرق بين العلم والتكنولوجيا، فبالرغم من جهلنا لحقيقة تركيب الذرة كما رأينا في الفصل السابق، وبالرغم من عدم تمام نظريتنا الذرية وتناقضها، استطاع الانسان تصنيع القنبلة الذرية، وما قتل مئات الوف الاشخاص الا خير دليل على فعاليتها، كذلك الامر بالنسبة للطلب فبالرغم من جهل الانسان لمسببات وميكانيزمات الباثولوجيا استطاع منذ القديم الوصول الى ادوية ناجعة، فأنا عندما افكر لا احتاج لمعرفة فيزيولوجيا الاعصاب وعندما اسير لا احتاج لتطبيق ومعرفة قوانين نيوتن في الحركة.

حتى الميكانيك النيوتوني كاف لدراسة المشاريع الانشائية تعقيداً، كما ان الديناميك الهوائي الكلاسيكي كاف لتصميم اضخم الطائرات النفاثة، ولم يحتج المهندسون لتحقيق هذين الانجازين لمعرفة الفراغ اللااقليدي، كما لم تكن لديهم حاجة لحساب حركة الذرات التي يتكونان منها، فالتكنولوجيا تبرز وجهاً غير كامل من وجوه الحقيقة تماماً كالفيل في المثل الصيني، وهذا سر من اسرار الكون، ونعمة من نعم الله، ولولا ذلك لما تحقق اي اختراع بشري، ولعشنا في العصر الحجري.

للتكنولوجيا دور في تطور العلم، فهي تربطه بالواقع، وللعلم الدور الاساسي في تطوير التكنولوجيا فهو ينير طريقها، فنحن لاننقض التكنولوجيا بمعناها العام كوسيلة لدفع عجلة العلم الى الامام.

٩-مناقضة البرهان القياسي (التمثيلي): ANALOGICAL

يستعمل العلماء النماذج الرياضية التي تترجم عالم التجربة المجهول الى عالم الرياضيات ذي العلاقات المعروفة، فالنتائج التي نستقريها من نموذجنا هذا صحيحة ما دامت المسلمات الاولية المتعلقة بعناصر النمذجة عنصرا، عنصراً صحيحة، فمثلاً كانت النتائج المتعلقة بنموذج الفراغ الاقليدي صحيحة في الميكانيك الكلاسيكي، لكن بسقوط المسلمات الاولية في علاقة العناصر في النموذج الاقليدي سقطت العلاقات والنتائج المستقرة منها، وحل محله نموذج آخر اخذ مسلمات اولية اخرى في الحسبان، هي مسلمات لااقليدية، وساحاول ان اقرب ذلك اكثر الى الذهن، ففي عالم الجسيمات تؤخذ كمسلمات اولية في الحالة الكلاسيكية القديمة-مقابلة الجسيم بنقطة في الفراغ الاقليدي وحركته بخط مستقيم في ذلك الفراغ الذي تمثل فيه القوى الفاعلة، ولذلك فاستنتاجاتنا الرياضية في هذا الفراغ تترجم بوقائع تجريبية في عالم الجسيمات لكن بما ان نتائج التجارب برهنت عجز هذا النموذج في حالات خاصة، فلقد اقترح العلماء نموذجاً آخر فيه مسلمات اولية مختلفة، فالجسيمات هي نقاط في فراغ ريمان تدور في مسارات هي خطوط جيوديزية (لااقليدية) ونتائج الرياضيات في هذا الفراغ يمكن ترجمتها كوقائع فعلية في عالم الجسيمات-هذه هي متناقضة الفيزياء-وهكذا فالعلم الفيزيائي هو وصفي يعتمد على النماذج وسأسمي هذا النوع من البرهان بالقياس وهو برهان لاتصح نتائجه الا ما دامت مسلماته الاولية صحيحة.

ولكن اذا طبقت نقدي للبرهان القياسي على البرهان نفسه، فهو ايضاً

من النوع القياسي فأنا ابين انه بما ان المبدأ القياسي يفشل في الفيزياء الكلاسيكية والحديثة وهكذا فأنا اشكك نفسي، وهنا اتوقف قليلاً فما نحن الا امام ظاهرة جديدة-متناقضة جديدة من نوع الاشارة الى الذات-كمعظم المتناقضات التي مرت معنا في هذا المقال، وسأسميها بمتناقضة القياس، وتستدعي هذه المتناقضة دراسية تفصيلية خاصة اتركها لمقال آخر ان شاء الله.

وهذا النقد الذاتي سيقودنا الى العدمية، وعلينا ان نبدأ من مكان ما، فساطبق مبدأها في الارتياب وارى انه لايمكن قياس (بمعناه الفيزيائي) ومعرفة حد معين بشكل تام ودقة تامة الا بالتضحية بقياس ومعرفة آخر بكامله.

وبما ان كل براهيننا الفلسفية يتعاون فيها المبدآن القياسي والاستنباطي ويتكاملان على حد سواء لانه لايمكن دراسة الفيزياء بدون نموذج قياسي، وكذلك الرياضيات تعتمد على القياس قبل ان تبدأ بتطبيق مبدأ الاستنتاج والاستنباط، ولذلك فالقصور في مبدأ القياس يظل ساري المفعول كما رأينا في كل براهيننا الفلسفية.

١٠-طرح ابستمولوجيا مبنية على التناقض:

رأينا التناقض المبدئي في الفيزياء، وانه حتى الرياضيات ليست استقرائية تماماً بل قياسية ايضاً، تعتمد على مسلمات اولية مهما كانت قليلة وبسيطة ولاتستطيع ان تبرهن خلوها من التناقض بل ان اكثر المتناقضات المنطقية سارية المفعول فيها، كمتناقضتي الكاذب وراسل وغيرهما وان ما فعله الرياضيون لتفاديها ليس طبيعياً تماماً.

وقد اجمع الفيزيائيون والمناطقة الرياضيون والفلاسفة ان اي عالم خال من التناقض هو عالم محقق في الوجود ولكنهم لم يستطيعوا ان يبرهنوا عالما واحداً-كعالم الحساب مثلاً-خالياً من التناقض المطلق، انما برهنوا خلو

نظام من التناقض لنسبة لنظام آخر كالهندسة بالنسبة للحساب-او حتى عالم الفيزياء فهو خال من التناقض بالنسبة لآلاتنا القياسية-وقد رأينا نظرية كودل تبرهن انه غير ممكن برهنة اتساق (او عدم تناقض) نظام معين من خلال النظام نفسه، فهل يجب ان نبدل فكرتنا عن التناقض ولانخشاها بل نتعايش معها تماماً كما فعل العلماء بالمتناقضات الفيزيائية والمنطقية، ولاننظر اليها نظرة سلبية كالنظرية القديمة الى اللانهاية بل نتعدى خوفنا وجهلنا ونجرأ في المجهول-كما درس رياضيو القرن التاسع عشر وعلى رأسهم الرياضي الالماني كانتور عالم اللامتناهي ووضع له كياناً ايجابياً-ونكسر قانون ارسطو(*) كونياً وعمومياً كما كسر في حالات فردية اصطناعية وداخلية (فقد درس المناطقة مثلاً المنطق اللاارسطوطالي او المنطق كثير القيم لكن في لغة وقالب خارجي ارسطوطالي). ولذلك نستطيع ان نقول بكل جدارة ان المتناقضات هي علم المستقبل وان حلها يقربنا من الحقيقة لكنه في نفس الوقت يبعدنا عنها، ولذلك يجب علينا وضع نظريات شاملة لها لانها حين توسع وتكمل علومنا تضع ايضاً الحدود المطلقة على معارفنا الانسانية وتدلنا على الطرق التي يجب ان تسلكها بحوثنا وراء المجهول.

ملاحظات: لشرح هذه المتناقضة نبرهن ما يلي: أولاً وجود عدد لايعُرَّف بأقل من مئة كلمة: فالأعداد التي تعرَّف بأقل من مئة كلمة هي متناهية، إذاً هنالك عدد أكبري-لنأخذ عدداً أكبر منه، فهذا العدد تقع فيه الصفة المطلوبة. لكن العبارة التي وردت في أول المتناقضة: «نعرّف عدداً لايمكن تعريفه بأقل من مئة كلمة»-تعرف هذا العدد بعشر كلمات فقط، فهذا تناقض.

(*) هو قانون عدم التناقض او الثالث المرفوع. مثلاً اي شيء اما أن يكون موجوداً أو غير موجود ولا ثالث لهما.

المراجع

1) Abramowvicz, M.A.; Black holes and the centrifugal force paradox; Scientific American, March 1993.
2) Aristotle; Physics, tranl. by W.D. Ross, Oxford 1936.
3) Barwise, J.; The handbook of mathematical logic, North-Holland Amsterdam 1977.
4) Friedman Sy D.; A guide to "coding the universe" by Beller, Jensen, Welch, Journal of Symbolic vol 50 (1985) pp 1002- 1019.
5) Garro, I.;Paradoxes in arabic geometry an archeology of scientific discovery; Logique et Analyse Vol 24 (1981) pp 351- 379.
6) Al'Kindi and mathematical logic, Proceedings of the first international symposium for the history of arabic science; Aleppo 1976.
7) The Paradox of the Infinite by Al'Kindi; Journal for the History of Arabic Science vol 10 (1994) pp III-118.
8) Limits asymptotes and infinities; submitted to the sixth international symposium for the history of arabic science; 1996.
9) Ivry, A.L; Al-Kindi's metaphysics; Albany 1974.
10) Robinson, A.; Nonstandard Analysis; North- Holland Amsterdam 1962.
11) Svozil, K.; Randomness and undecidability in physics; Singapore 1993.
12) ابن عدي (يحيى)؛ مقالة في التوحيد؛ تحقيق ودراسة الأب سمير خليل؛ جونية ١٩٨٠.
13) البيروني؛ الرسائل؛ دار المعارف العثمانية؛ حيدر اباد ١٩٤٨.
14) سحبان خليفات؛ مقالات يحيى بن عدي الفلسفية؛ منشورات الجامعة الأردنية- عمان ١٩٨٨.

❊ ❊ ❊

سيغموند فرويد كما كان يراه كارل غوستاف يونغ

تأليف: كارل غوستاف يونغ
ترجمة: الرحوتي عبد الرحيم

النص الذي نقدمه مترجم إلى اللغة العربية فيما يلي، يشكل في الأصل فصلا مستقلا من كتاب: «حياتي: ذكريات وأحلام وأفكار» خصصه مؤلفه وهو المحلل النفسي كارل غوستاف يونغ (١٨٧٥-١٩٦١) للحديث عن علاقته مع مؤسس نظرية التحليل النفسي الحديثة، سيغموند فرويد(١٨٥٧-١٩٣٩).

---

* الرحوتي عبد الرحيم: باحث من الجزائر، يعمل في مجال الترجمة، له اسهامات عدة في الثقافة الجزائرية والفرنسية.

كما سيتضح ذلك من خلال قراءة النص، فإن كارل غوستاف يونغ لم يقتصر، وهو يتحدث عن صديقه وإلى حد ما استاذه، باستعادة علاقتهما الشخصية فقط، بل إنه يتجاوز هذا الحد ليلقي نظرة تحليلية عميقة على هذه العلاقة وعلى شخص فرويد ونظريته في التحليل النفسي. إن هذا النص هو في الحقيقة واحدة من أعمق المحاولات النقدية المتوفرة عن النظرية الفرويدية. وذلك لأنه من تأليف شخص عاشر فرويد مدة من الزمن، وتوفرت له الظروف، زيادة على أنه كان على معرفة تامة بمختلف جوانب نظريته، لتتبعه عن قرب وباهتمام بالغ في حياته المهنية والفكرية، ليصل بعد ذلك إلى تقييم مجموع ماتوفر له من معلومات تقييما صارما وعرضه عرضا موضوعيا حاول أن يبرز فيه بقدر المستطاع جوانب القوة ومكامن الضعف في نظرية التحليل النفسي الفرويدية التي كانت ولازالت تعتبر في كثير من الأوساط التحليل - نفسية النظرية الوحيدة الوجيهة والمقبولة في هذا الميدان.

يحتل النص في الطبعة التي اعتمدنا عليها في ترجمتنا وهي الطبعة الفرنسية الصادرة عن دار غاليمار سنة ١٩٦١، الصفحات ١٧٣-١٩٧.

هناك خاصية أساسية لهذا الكتاب ارتأينا أن نشير إليها في سياق حديثنا وتتمثل في أن بعض أجزائه شفوي، أي عبارة عن مقابلات كان كارل غوستاف يونغ قد قبل تخصيصها لمساعدته وسكرتيرته الخاصة أنيلا جافي، وبعضه كتبه بنفسه والبعض الآخر امتزج فيه الشفوي بالمكتوب، كما هو الحال بالنسبة للنص المترجم هنا (لمزيد من التفاصيل تُراجع مقدمة أنيلا جافي للكتاب، ص. ١١-١٩)، لذلك فإن الطابع الشفوي يظهر فيه بشكل جلي إلى حد ما خلال القراءة.

هناك ملاحظة أخيرة لابد من إبدائها قبل ختام هذا التقديم ويتعلق الأمر بمصطلح numineux الذي يرد عدة مرات في النص وهو مصطلح كان كارل غوستاف يونغ قد اقتبسه من كتاب «المُقدّس» للمفكر الألماني ردولف أوتو (١٨٦٠-١٨٣٧) الذي نحته من الكلمة اللاتينية mumen ليستعمله

كمقابل للمعنى الأصلي (الأول) لكلمة المقدس الذي يعرفه بأنه قوة غامضة ومرعبة تفوق حدود الوصف تستبد بالانسان في بعض الحالات من دون أن يكون له دور في إيجادها. ويتحدث كارل غوستاف يونغ بدوره عن هذا المعنى في كتابه «علم النفس والدين» ص١٧، بقوله: «هو وجُود أو أثر دينامي لايجد علته في فعل اعتباطي للإرادة، بل على العكس، إن هذا الأثر يمسك ويسيطر على الكائن الإنساني الذي هو دائماً ضحيته أكثر منه موجده». بحثنا طويلا عن الكلمة العربية التي يمكن أن نترجم بها numi-neux إلا أن بحثنا لم يفض بنا، إلى حد الآن، إلى نتيجة مرضية، لذلك اضطررنا إلى استعمال كلمة مقدس بين مزدوجتين مقابلا لها مؤقتا وإلى أن نجد كلمة عربية تفي بالمقصود. يبرر اختيارنا هذا أن كلمة numineux استعملت من قبل ردُولف أوتو ومن قبل كارل غوستاف يونغ بعده للتعبير عن معنى من معاني المقدس أو جانب من الجوانب المتعددة التي يشتمل عليها. بناء على هذا فإن كلمة مقدس عندما ترد في النص بين مزدوجتين لايجب أن تفهم بالمعنى المتداول لها، بل بالمعنى الذي تحدثنا عنه، أي كقوة غامضة تفوق حدود الوصف تتسلط، في بعض الحالات، على الكائن البشري مولدة في نفسه الرعب والهلع من دون أن يكون لهذا الأخير دور في إيجادها أو قدرة على التخلص من سيطرتها.

– المترجم –

حثتني منذ بداية مهنتي كطبيب للأمراض العقلية وأثرتني أبحاث بْرُوور وفرويد، وكذا أعمال بيير جاني، ساعدتني كثيرا محاولات فرويد الأولى في البحث عن منهج لتحليل وتأويل الأحلام قصد فهم الأشكال التي يظهر بها العصاب. قرأت، منذ سنة ١٩٠٠، كتاب «علم الأحلام» لفرويد، ولكني سرعان ماوضعته جانبا لعدم قدرتي على استيعاب مافيه بعد، إذ لم تكن تجربتي وأنا لازلت في الخامسة والعشرين من عمري كافية لتمكنني من

مراقبة نظريات فرويد ولم تسمح لي الظروف بذلك إلا في وقت لاحق، أخذت، في سنة ١٩٠٣، كتاب «علم الأحلام» من جديد لأكتشف عند اطلاعي على محتواه ماله من علاقة مع أفكاري الخاصة. ماأثار اهتمامي فيه بالدرجة الأولى هو استعمال مفهوم «آلية الكبت» المقتبس من بسيكولوجيا العصاب، في مجال الأحلام. تعود الأهمية التي علقتها على هذا المفهوم إلى أني عثرت باستمرار على حالات كبت خلال تجاربي حول التداعي: لم يكن المرضى يقدرون على إيجاد أجوبة تجميعية لبعض الكلمات المستقرئة أو أنهم لم يكونوا يعطون الجواب إلا بعد استراحة طويلة جدا. ظهر لي بعد برهة من الزمن بأن هذا النوع من الإضطراب يحصل في كل مرة تصيب فيها الكلمة المستقرأة ألما نفسيا أو صراعا داخليا، إلا أن المريض لم يكن على وعي بذلك في أغلب الأحيان، وعندما كنت أسأله عن مصدر الإضطراب الذي يصيبه كان غالباً مايجيب على وتيرة متكلفة جدا. لم يكن أمامي الا تأكيد تفسيرات فرويد.

إلا أن الأمر كان على غير ذلك فيما يتعلق بمحتوى المكبوت، وبالتالي لم يكن في إمكاني الحكم لصالحه، فهو كان يربط الكبت بالصدمة الجنسيّة ولم يكن هذا التفسير كافيا لاقناعي. تعرفت خلال عملي الميداني على عدد كبير من حالات العصاب التي لم تكن الجنسية تلعب فيها إلا دوراً ثانوياً، في حين أن عناصر أخرى كانت تشغل المحل الأول، على سبيل المثال: مشكل التكيف الاجتماعي، الضغط المترتب عن الظروف المأساوية للحياة، متطلبات التطلع إلى النفوذ والحظوة... الخ. قدمت فيما بعد حالات هذا النوع لفرويد، إلا أنه لم يكن على استعداد لتقبل سبب آخر للعصاب غير السبب الجنسي وبالتالي فإن موقفه لم يرضني تماما.

في البداية لم يكن من السهل علي أن أُفرِدَ لفرويد في حياتي المكانة التي يستحقها أو اتخاذ موقف منصف تجاهه، وذلك لأني عند تعرفي على أعماله كانت مهنة جامعية ترتسم أمامي، اذ كنت بصدد إنهاء عمل كان من

المفروض أن يمكنني من الالتحاق بالجامعة. في هذا الوقت كان فرويد شخصا غير مرغوب فيه في العالم الجامعي وكان مضراً لكل شهرة علمية أن تكون على علاقة به. «الأشخاص ذو الأهمية» لم يكونوا يشيرون إليه إلا خلسة، وفي المؤتمرات لم تكن أفكاره تناقش إلا في الأروقة ولم يحدث أن حصل مثل ذلك في الجلسات العمومية على الإطلاق. أيضا لم يكن من المستحب، بالنسبة لي، أن أجد نفسي مضطرا الى إثارة مايوجد من تطابق بين تجاربي حول التداعي ونظرياته.

في أحد الأيام بينما أنا في مختبري وقد شغلت ذهني كل هذه الأسئلة، همس لي الشيطان بأنه من حقي نشر نتائج تجاربي وخلاصاتي من دون ذكر لفرويد، ألم أقُم بتجاربي قبل أن أفهم أي شيء في أعماله؟ في نفس هذه الأثناء سمعت صوت شخصيتي الثانية يهتف لي: «إنه من باب الغش أن تتصرف وكأنك لاتعرف فرويد، لايمكن أن نبني حياتنا على الكذب». منذ هذه اللحظة كانت القضية قد سويت وقررت من حينها الوقوف إلى جانب فرويد والدفاع عنه.

أطلقت سهامي الأولى لصالحه في مونيخ عندما مُرِّرَ اسمه عمداً تحت الصمت في مؤتمر. بعد ذلك، كتبت، في سنة ١٩٠٧، مقالاً لمجلة «الأسبوعية الطبية المونيخية» حول النظرية الفرويدية في العصابات التي ساهمت بشكل هام في إفهام العصابات الاستحواذية. بعدما نشر هذا المقال كتب لي عالمان ألمانيان رسائل تحذير: إذا أصررتُ وواصلت الوقوف إلى جانب فرويد والدفاع عنه، فإن مستقبلي الجامعي في خطر. أجبت: إذ كان مايقوله فرويد هو الحقيقة، فإني معه! وإني أستخف بمهنة تُكتم فيها الحقيقة ويُبتر فيها البحث، تابعت طريقي في تقديم نفسي بطلاً في الدفاع عن فرويد وأفكاره، إلا أني، استناداً الى تجاربي الخاصة، لم يكن في إمكاني بعد القبول بأن كل العصابات ناتجة عن الكبت أو الصدمة الجنسية، إذ كان هذا يثبت في حالات، فإن الأمر على غير ذلك في حالات أخرى، ولكن مهما

كان الأمر، فإن فرويد كان قد شق طريقاً جديداً للبحث والنقمة التي كان يتعرض لها كانت تبدو لي غير معقولة.

لم تلقَ الأفكار التي عرضتها في كتابي «البسيكولوجيا والجنون المبكر» الاتفهما قليلاً، وكان أغلب زملائي يستهزؤون مني. في الواقع، اشتغالي في هذا الكتاب هو الذي كان السبب في اتصالي بفرويد الذي سيستدعيني لزيارته في منزله. حصل أول لقاء بيننا في فبراير من سنة ١٩٠٧ بقيينا، تحدثنا فيها ما يزيد عن ثلاث عشرة ساعة بلا انقطاع. كان فرويد هو أول شخصية هامة ألتقي بها، لاأحد ممن كنت أعرفهم آنذاك كان يمكن أن يقارن به، لم تكن به أي فظاظة، بل كان على درجة عالية من الذكاء ونفاذ العقل، كان لافتا للإنتباه من جميع النواحي.

مع ذلك فإن الانطباعات الأولى التي ارتسمت في ذهني عنه ظلت غامضة وجزئيا غير مفهومة. ماقاله لي عن نظريته الجنسية أدهشني، ولكنه لم يُزل حيرتي وشكوكي. عرضت عليه هذه الشكوك، ولكنه في كل مرة كان يواجهني بقلة خبرتي. كان فرويد على حق لأنني في هذه الفترة لم يكن قد تجمع لدي مايكفي من الخبرة للبرهنة على اعتراضاتي. أدركتُ منذ ذلك الحين بأن نظريته الجنسية لها عنده أهمية قصوى، سواء من وجهة النظر الشخصية أو من وجهة النظر الفلسفية. تحيرتُ كثيرا في هذا الموقف من دون أن أتمكن من إدراك هل هو قائم على فرضيات شخصية فقط أو على تجارب مبرهن عليها موضوعيا.

إلا أن موقف فرويد من الروح هو الذي بدا لي مشبوها على وجه الخصوص، في كل مرة يظهر فيها تعبير «روحاني» عند شخص أو في عمل فني، كان يمتلكه الشك ويلجأ الى «الجنسية المكبوتة»، مايمكن أن يُؤَوَّل للتو كجنسية كان بالنسبة له «جنسية - نفسية»، كنت أعترض، لأن فرضيته إذا دفعت منطقياً إلى حدودها القصوى تؤدي إلى نتائج تهدم كل حضارة. تأخذ هذه الأخيرة مظهر أضحوكة ليس إلا، ثمرة مَرَضية للكبت

الجنسي: «نعم، كان يجيب مؤكداً، هذه حال الدنيا، إنها لعنة القدر التي لاحول لنا أمامها ولاقوة». لم أكن أجد في نفسي الاستعداد لأحكم بصواب رأيه ولالأقف عند هذا الحد، لكنني لم أكن أشعر بأن لي الحجم الكافي لمناقشته.

خلال لقائنا الأول بدت لي أمور أخرى مهمة، إلا أني لم أتمكن من فهمها وتعميقها إلا بعد غروب شمس علاقتنا، كان يبدو واضحا بأن فرويد كان شديد التعلق - وبطريقة غير عادية - بنظريته حول الجنسية، عندما كان يتحدث عنها فإن ذلك كان يتم بأسلوب فيه إلحاح ويكاد يشوبه الاضطراب، في حين أن طريقته المألوفة الناقدة والمتشككة تتوارى وتأفل تماماً. كانت تعلو وجهه علامات اضطراب غير عادية، لم يكن في إمكاني تفسير مصدرها، أذهلني ذلك إلى أبعد حد ممكن: كانت الجنسية بالنسبة له حقيقة «مقدسة» وجد هذا الانطباع ما يؤكده في نقاش دار بيننا بعد ذلك بثلاث سنوات(١٩١٠).

لازلت أحتفظ منذ ذلك العهد بذكرى حية لفرويد وهو يقول لي: عزيزي يونغ، عدني بأنك لن تتخلى عن النظرية الجنسية، إنها الأهم! أترى يجب علينا أن نجعل منها عقيدة، حصنا راسخ الدعائم. كان يقول هذا بحماس وبأسلوب أب يقول لإبنه: عدني ياولدي العزيز بأنك ستذهب كل يوم أحد إلى الكنيسة! سألته وقد غمرتني بعض الحيرة: حصنٌ -ضد ماذا؟ فأجاب: ضد مد.. الأسود، هنا تردد قليلاً ثم أضاف «الخفائية!». مااستفزني أولاً في قوله هما لفظتا: «الحصن» و«العقيدة»، لايمكن فرض عقيدة إلا حيث نريد إبعاد شك ما بشكل نهائي، وهذا لاعلاقة له بالحكم العلمي، إنه يصدر فقط عن إرادة ذاتية تتطلع للقوة.

ضربت هذه المواجهة علاقتنا في العمق، كنت أعرف بأنه ليس في إمكاني أبداً أن أتبنى مثل هذا الموقف. يبدو أن فرويد كان يريد من وراء قوله «الخفائية» تقريبا كل ماتقوله الفلسفة والدين - وكذلك البارابسيكولوجيا

التي كانت قد بدأت ترى النور آنذاك - في موضوع النفس. بالنسبة لي كانت النظرية الجنسية «خفية» هي الأخرى، أي لابرهان عليها، إنها فرضية بسيطة ممكنة ليس إلا، كما هو الحال بالنسبة لتصورات نظرية أخرى عديدة. الحقيقة العلمية، من وجهة نظري، هي فرضية مقبولة مؤقتاً وليست بنداً من بنود عقيدة محكوم بصحتها مطلقاً.

من دون أن أفهم بشكل جيد ماكان يرمي إليه، لاحظت تدفق عناصر دينية لاواعية في كلامه. من الواضح أنه كان يستهدف تجنيدي لنواجه معاً المحتويات اللاواعية المهدِّدة. الانطباع الذي خلفته لدي هذه المناقشة ساهم في مضاعفة ارتباكي، لأني والى هذه اللحظة لم أكن أبداً على استعداد لقبول أن الجنسية هي شيء متقلب، غير ثابت، من الواجب الاخلاص له مخافة فقده. كان للجنسية، على مايظهر، أهمية قصوى عند فرويد، كانت، من وجهة نظره، شيئاً ذا طبيعة دينية يلزم التمسك به. في مثل هذا الجو فإن تساؤلات من هذا النوع تفرض عليك التحفظ والحذر، زيادة على أن المناقشة انفضت بسرعة إثر بعض المحاولات المتلعثمة من قبلي.

وجدتني إثر هذه المقابلة في حالة من الذهول والحيرة والاضطراب تزيد عن حدود الوصف، انتابني شعور بأني ألقيت نظرة خاطفة على أرض عذراء مجهولة تطير منها نحوي سحب من الأفكار الجديدة. كان واضحاً أن فرويد الذي كان يعتبر نفسه لادينيا ويصر على ذلك، قد بنى لنفسه عقيدة أو بالأحرى، عوض الإله الحسود الذي فقده بصورة فرضت نفسها عليه: صورة الجنسية. لم تكن هذه الصورة أقل شدة وقهراً وتهديداً، زيادة على كونها من الناحية المعنوية ذات طبيعة ازدواجية! ، نفسياً، تعود صفات «الألوهية» و«الشيطانية» لما هو أقوى وأشد إرهاباً، نفس الشيء بالنسبة لفرويد فالطاقة الجنسية اتخذت عنده صورة إله خفي. مزايا هذا التحول تتجلى عنده، على مايظهر، في كون المبدأ «المقدس» الجديد كان يبدو له غير قابل للدحض علمياً وبعيداً كل البعد عن كل مسحة دينية. رغم ذلك فإن

القداسة باعتبارها خاصية بسيكولوجية لهذين الضدين اللذين لايمكن قياسهما عقلياً وهما: يَهْوَه والجنسيه، تظل ثابتة كما هي، فقط تغير الإسم وبناء على ذلك وجهة النظر أيضاً. ليس في الأعلى يجب البحث عما فُقد ولكن في الأسفل، إلا أنه ليس هناك فرق بين أن يحدد المفقود بهذه الطريقة أو تلك، لو لم توجد البسكولوجيا، ولكن فقط أشياء ملموسة لكان في الإمكان هدم أحد هذين العنصرين ووضع الآخر في مكانه. في الواقع، أي في مجال التجربة البسيكولوجية لاشيء اختفى إطلاقاً من الطبيعة الملحة والمقلقة والاستحواذية... الخ، قبل، كما هو الحال، بعد يكمن المشكل في كيفية تصفية حسابنا مع القلق والشعور بالذنب والخطأ والضعف واللاشعور والغرائز أو كيف نتخلص منه، إذا لم نصل إلى ذلك بسيرنا في الجانب المضيء والمثالي، من الممكن أن نحققه بشكل أفضل بسيرنا في الجانب البيولوجي المظلم.

انبجست هذه الأفكار في ذهني كألسنة لهب تأججت فجأة. في وقت لاحق عند تفكيري في طبع فرويد صارت لها، عندي، أهمية كبيرة وكشفت لي عن كل ماتحمله من معاني. مااسترعى انتباهي عنده، بشكل خاص، هو مرارته التي تعذر عليّ فهمها إلى أن أدركت بأن لها علاقة بموقفه من الجنسية. الجنسية، في نظره، شيء ذو طبيعة «مقدسة» وإن كانت في اصطلاحاته ونظريته لاتعدو أن تكون وظيفة بيولوجية، إلا أن الحماس الذي كان يتملكه عند حديثه عنها يُمَكِّنُ من إدراك أن ميولات شديدة القوة كانت تدوي في أعماقه. خلاصة القول، إن فرويد كان يرمي إلى تدريس - هذا مابدا لي على الأقل - بأن الجنسية معتبرة من الداخل تشتمل أيضاً على الجانب الروحي أو أن لها معنى ذاتياً، إلا أن اصطلاحاته المستقاة من الحيز المادي لم تكن قادرة، لضيقها، على التعبير عن هذه الفكرة، إلى حد أنه تكون لدي انطباع بأن الرجل كان يشتغل في العمق في اتجاه معاكس لما يهدف إليه. على هذا، أي مرارة أشد من مرارة رجل هو عدو نفسه اللدود؟

لنستحضر أقواله الخاصة، فهو كان يشعر بأنه مهدد بمد الوحل الأسود هو الذي حاول قبل أي شخص آخر ولوج وإخراج الأعماق السوداء للنور.

لم يتساءل فرويد لماذا كان عليه أن يتكلم باستمرار عن الجنس، لماذا سيطرت عليه هذه الفكرة. لم يدرك أبداً بأن رتابة التأويل تترجم هروباً أمام الذات أو أمام هذا الجزء الآخر منها الذي يجب أن يطلق عليه «الجانب الصوفي». من دون معرفة منه بهذا الجانب من شخصيته لم يكن في إمكانه تحقيق الانسجام بينه وبين نفسه، كان أعمى أمام مفارقات وغموض محتويات اللاوعي ولم يكن يعلم بأن كل ماينبجس في داخله له أعلى وأسفل، ظاهر وباطن. عندما نتحدث عن الجانب الظاهر وحده - وهذا ماكان يفعله فرويد - فإننا لانعتبر الانصفا واحداً من الحقيقة ونتيجة ذلك أن رد فعل مضاد يتولد للتو في اللاوعي.

في مواجهة هذه النظرة الأحادية عند فرويد لم يكن هناك أي شيء آخر يمكن الإستعانة به، من الممكن أن تجربة باطنية شخصية كان في إمكانها أن تفتح بصره، إلا أن عقله، مع ذلك، ربما عمل على تصيير هذه التجربة إلى الجنسية أو الجنسية - النفسية. ظل فرويد كامل حياته ملتزماً بجانب واحد، ولهذا فإني أرى فيه حالة مأساوية، لأنه كان رجلاً عظيماً ويملك زيادة على ذلك النار المقدسة.

بعدمقابلتنا الثانية في ڤيينا، فهمت أبعاد فرضية الأطروحة التي كان ألفرد آدلر قد أعدها حول إرادة القوة والتي لم أكن قد أعرتها حتى الآن مايكفي من الاهتمام. كما هو الحال بالنسبة لعدد كبير من الأبناء، لم يكن آدلر قد حفظ من الأب مايقوله، ولكن مايفعله، ثم كانت هناك مشكلة مواجهة الحب - أو الأيروس - والقوة التي سقطت عليّ كطلقة رصاص وضغطتني. صرح لي فرويد بنفسه، فيما بعد، بأنه لم يقرأ أبداً نيتشه، منذ ذلك الحين صرت اعتبر تحليله النفسي مجرد مناورة ذهنية جاءت لتوازي، على رقعة تاريخية، «تأليه» نيتشه لمبدأ القوة. لم يكن المشكل كما هو واضح

فرويد وجها لوجه مع أدلر، ولكن فرويد وجها لوجه مع نيتشه. بدا لي بأن أهمية هذه المشكلة أكبر من أن تحصر في اطار مشادة عائلية بين أفراد الأسرة البسيكولوجية. الفكرة التي داهمتني آنذاك هي أن الآيروس وغريزة القوة هما عبارة عن أخين عدوين لبعضهما، إبنا أب واحد، إبنا قوة نفسية تحركهما والتي - كشحنة كهربائية موجبة أو سالبة - تظهر في التجربة على صورة تضادية: الآيروس كالصبور، كقوة نتلقاها سلبياً، في حين أن غريزة القوة هي كفاعل، كقوة نشيطة والعكس بالعكس. يلجأ الآيروس غالباً إلى غريزة القوة، كما تلجأ القوة بدورها إليه، أي حال سيكون عليها أحد هذه الغرائز بدون الأخرى؟ يستسلم الانسان للغريزة من جهة، ويعمل للسيطرة عليها من جهة أخرى. يُظهر فرويد كيف يستسلم الإنسان للغريزة في حين أن أدلر يُظهر كيف يستعمل الإنسان الغريزة لإكراه المادة: نيتشه وقد سلّم لقدره واستسلم له، اضطر لخلق «الإنسان المتفوق»؛ فرويد طبقاً للخلاصة التي توصلتُ إليها، يجب أن يكون قد عمل، تحت سطوة قوة الأيروس، على الإرتقاء بهذا الأخير، كما هو الحال بالنسبة للمقدس الديني، إلى مرتبة العقيدة الأبدية، لايخفى على أحد بأن زاردشت هو مُبلغ كتاب مقدس، وأن فرويد دخل في منافسة مع الكنيسة لأنه كان يعمل على تقديس نظريته وتعاليمه. صحيح أنه لم يجهر بذلك، ولكنه بالمقابل اتهمني بأني كنت أتطلع إلى أن أصير نبيا، يصوغ الحاجة المأسوية ويمحوها في نفس الآن. بهذه الطريقة نتصرف غالباً مع المحتويات «المقدسة»، وهذا صحيح لأن هذه التصورات تصدق في بعض الأحيان ولاتصدق في أحيان أخرى الحدث «المقدس» كحدث معاش يرفع ويخفض في نفس الآن، لو كان فرويد قد قوم بشكل جيد الحقيقة البسيكوجية التي تريد للجنسية أن تكون شيئاً «مقدساً» - فهي إله وشيطان - لما كان عليه أن يظل أسير مفهوم بيولوجي ضيق، ونيتشه بحيويته المفرطة، ماكان له أن يسقط خارج العالم لو تمسك أكثر بأسس الوجود الإنساني ذاتها.

في كل مرة يهز فيها حدث «مقدس» النفس الإنسانية، يوجد هناك خطر انقطاع الخيط الذي يشدنا، هكذا، فإن أحدهم قد يسقط في «نعم» مطلقاً، والآخر في «لا» مطلقاً. . . لأن رقاص الروح يتحرك بين المعنى واللامعنى وليس بين الصحة والخطأ يكمن خطر «المقدس» في كونه يدفع في اتجاه الطرفين المتضادين، فينتج عن ذلك أن حقيقة متواضعة تصبح الحقيقة وأن خطأ تافهاً يصير بمثابة مروق قاتل، إلا أن الحال هي على غير ذلك، ماكان يعتبر بالأمس حقيقة قد يصير اليوم خطأ، وماكان قبل البارحة كلاماً تافهاً يمكن أن يصير بعد غد وحياً سماوياً. لانعرف الا أشياء قليلة عن البعد النفسي، لقد أخطأنا باستمرار ونحن بعيدون كل البعد عن الانتباه إلى ذلك. . .

أدركت خلال لقائي مع فرويد إلى أي حد كان يتخوف من مدّ الوحل الأسود الذي يهدد النور «المقدس» لنظريته الجنسية. من الواضح أن هذه الحالة تحيلنا على وضعية ميثولوجية: صراع النور والظلمة، وهو مايفسر «قداسة» الموضوع واللجوء الفوري إلى وسيلة للدفاع عنه مستقاة من الترسانة الدينية: العقيدة عالجت في الكتاب الذي ألفته بعد ذلك بقليل (تحولات ورموز الليبدو) بسيكولوجيا الصراع الذي يخوضه البطل واستحضرت خلال ذلك الخلفية الميثولوجية لرد الفعل الغريب الصادر عن فرويد.

التأويل الجنسي من جهة، وإرادة القوة من جهة أخرى، وجهاني عبر السنين نحو مشكل النموذجية وكذا نحو قُطبيّة وطاقية النفس، ثم جاء بعد ذلك البحث حول مد الخفائية الأسود الذي امتد على مدى عقود عديدة. اجتهدت قدر المستطاع لفهم الشروط التاريخية الواعية واللاواعية لنفسيتنا الحديثة وكنت أفضل لو عرفت رأي فرويد بصدد الباراپسيكولوجيا بصفة عامة، إلا أنه كان يستبعد كل الأسئلة المتعلقة بهذا الموضوع التي كنت اطرحها عليه خلال زياراتي له في سنة ١٩٠٩ ولم يكن يرى فيها إلا

الحماقة. كان يجهر بانتسابه الى وضعانية سطحية الى أقصى الحدود مما كان يتعذر علي معه امتلاك نفسي، فكنت أجيبه في بعض الأحيان بسخرية لاذعة، مرت سنين عديدة قبل أن يعترف بجدية الباراسيكولوجيا وحقيقة الظواهر «الخفية».

عندما كان فرويد يعرض علي دلائله خلال حديثنا، شعرت بإحساس غريب، إذ بدا لي وكأن حجابي صار من حديد ملتهب وشكل قبة ملتهبة هي الأخرى، في نفس الوقت وقعت قرقعة في خزانة كتب كانت موجودة بمحاذاتنا، كانت القرقعة قوية إلى حد أنها أخافتنا، بدا لنا وكأن الخزانة ستسقط علينا، كان هذا هو الانطباع الذي خلفته لدينا القرقعة. قلت لفرويد: هذا مانسميه «الظاهرة الحفزية للاظهار» آه! ثم صاح قائلاً: إنها الحماقة بعينها! - لا! أجبته، إنك مخطئ ياسيدي الأستاذ، ولكي أُثبت لك بأني على حق، فإني أقول مسبقاً بأن نفس القرقعة ستحدث من جديد. لم أتم قولي حتى سمعنا قرقعة ثانية شبيهة بالأولى في الخزانة.

أجهلُ إلى اليوم من أين جاءني هذا اليقين، ولكنني كنت أعرف جيداً بأن القرقعة ستحصل. كل جواب فرويد كان أن نظر إلي نظرة من يوجد في حالة ذهول، لاأدري ماكان يفكر فيه ولاماكان يراه، من المؤكد أن هذه الحادثة أيقظت ريبته تجاهي، شعَرتُ وكأني شتمته، لم يحصل أبداً بعدها أن تحدثنا معاً.

كانت سنة ١٩٠٩ حاسمة في علاقتنا. في هذه السنة بالضبط توصلت بدعوة من كلارك إينيڤرستي لاعطاء محاضرات حول تجربة التداعي، وكان فرويد قد تلقى من جانبه دعوة لاعلاقة لها بتلك التي توصلت بها، فقررنا السفر معاً. التقينا في مدينة بريم... حيث وقعت حادثة أثارت جدلاً واسعاً: يتعلق الأمر بالإغماء الذي كان يصيب فرويد. تسبب بهذا الإغماء بشكل غير مباشر، اهتمامي بموضوع جثث المستنقعات، إذ كان قد بلغ الى علمي بأنه يوجد في بعض مناطق شمال ألمانيا ومايعرف بجثث المستنقعات،

يتعلق الأمر بجثث، يعود تاريخ بعضها إلى مرحلة ماقبل التاريخ، لأناس غرقوا بهذه المستنقعات أو دفنوا بها، ونظراً لأن مياهها تشتمل على حوامض نباتية، فإنها تتلف العظام ولكنها تدبغ الجلد مما يترتب عنه أن هذا الأخير وكذا الشعر يظلان محفوظين في حالة جيدة، يتعلق الأمر بسياق تحنيطي طبيعي، إلا أن الجثث تحت ثقل الخث كانت تصير مسطحة تماماً، يُعْثَرُ في الوقت الراهن على مثل هذه الجثث عند استخراج الخث من المستنقعات في الهولستين والدانمارك والسويد.

كنتُ أُعيد التفكير في هذه الجثث التي سبق لي أن قرأت تاريخها عند وجودنا ببريم، إلا أن ذاكرتي تشوشت فنتج عن ذلك أن خلطت بين هذه الجثث وموميــاءات البِلُومـبْير بمدينة بريم. اهتمامي بهذا الموضوع هيج أعصاب فرويد الذي قال لي: ماطائلك من وراء الحديث عن هذه الجثث؟ كان جلياً أن هذا الموضوع يغضبه، خاصة وأننا كنا حول مائدة الأكل: في هذه الأثناء بالضبط سقط فاقداً الوعي. قال لي، فيما بعد، بأنه كان شديد الاقتناع بأن الثرثرة حول الجثث كانت تعني بأني أتمنى موته، أدهشني هذا القول وولد في نفسي شعوراً بالرعب...

في ظرف مشابه حصلت لفرويد مرة أخرى حالة إغماء في حضوري حدث ذلك في مؤتمر مونيخ للتحليل النفسي سنة ١٩١٢، لاأدري من أثار النقاش حول الفرعون أمينُوفيس الرابع ناصاً على أنه هدم تماثيل أبيه على المسلات نتيجة موقفه السلبي منه، وأن إنشاءه لديانة موحّدة كان دافعه الأصلي عقدة أبوية. أثارني هذا القول وحاولت أن أبين أن أمينُوفيس كان رجلاً مبدعاً عميق التدين ولايمكن تفسير تصرفاته بمقاومته الشخصية لأبيه، بل على العكس من ذلك عمل على الحفاظ على تخليد ذكراه وأن ماقام به من هدم كان ضد الإله آمون الذي محى أثره من كل مكان وجد فيه ومن ضمن ذلك تماثيل أبيه آمون - حتيب، بالاضافة إلى ذلك فإن فراعنة آخرين عملوا على تعويض أسماء آبائهم الحقيقيين أو السماويين في الآثار

والتماثيل، لأنهم كانوا يعتقدون بأن ذلك مسموح به . . . وهم بفعلهم هذا لم يكونوا قد دشنوا أسلوباً جديداً ولاديانة جديدة.

في هذه اللحظة بالذات سقط-فرويد فاقداً الوعي، أحطنا به من دون أن نعرف ماكان يجب علينا فعله، أخذته على ذراعي وقصدت به غرفة مجاورة ومددته على أريكة، قبل ذلك وبينما أنا أحمله قاصداً به الغرفة، استيقظ نصف واع وألقى عليّ نظرة من عمق ضائقته لن أنساها أبداً. رغم أنه لايمكن استبعاد أن تكون عوامل أخرى قد ساهمت في انهياره، إذ كان الجو متشنجاً، فإن الحالتين اللتين أتيت على ذكرهما لهما قاسم مشترك واحد هو وهم قتل الأب.

كان فرويد قد أبلغني عدة مرات في الماضي بأنه يعتبرني كخليفة له. مثل هذه الإشارات كانت تزعجني، لأني كنت أعرف بأنه لن يكون في مقدوري الدفاع عن آرائه بشكل صائب، أي بالمعنى الذي يعطيه لها، كذلك لم أكن قد صغت اعتراضاتي بطريقة تمكنه من تقييمها، كان احترامي له صادقاً إلى أبعد حد حتى يمكنني أن أتحداه في استفسار حاسم. كانت الفكرة التي تقتضي أن اتحمل إدارة فريق يسير في تفكيره في اتجاه معاكس تماماً لقناعاتي العميقة، تزعجني، إذ أن مثل هذا الدو . لم يكن ليصلح لي ولم يكن في إمكاني التضحية باستقلالي الفكري وأفُقُ الحظوة المتزايد كان يعاكسني، لأنه لم يكن يعني بالنسبة لي إلا الإبتعاد عن أهدافي الحقيقة، وحده البحث عن الحقيقة كان يهمني وليست مسألة الحظوة الشخصية . . .

رحلتنا نحو الولايات المتحدة الأمريكية التي بدأناها من مدينة بريم دامت سبعة أسابيع، قضيناها كلها مع بعضنا وكنا نمضي كامل وقتنا في تحليل أحلامنا. رغم أن بعض أحلامي، في هذه الفترة، كان مهماً، فإن فرويد لم يستطع أن يستخرج منه شيئاً، إني لااعاتبه على ذلك لأنه يمكن أن يعجز في بعض الأحيان أبرز المحللين عن تأويل ألغاز حلم، لم يكن في هذا إلا ماهو إنساني ولم يكن ليدفعني إلى الإنصراف عن تحليلاتنا، بل على العكس كنت

اتشبث بها وكانت علاقتنا، فوق كل ذلك، ثمينة بالنسبة لي. كنت أرى في فرويد الشخصية الأكبر سناً والأكثر نضجاً والأكثر تجربة، وفي شخصي ابنه رغم كل ذلك فإن واقعة حصلت الحقت ضرراً عميقاً بعلاقتنا. رأى فرويد في منامه حلماً، لست مرخصاً بإفشاء مضمونه، أولته بقدر مااستطعت وأضفت بأنه من الممكن إفاضة القول فيه لو أراد إخباري ببعض التفاصيل الإضافية المتعلقة بحياته الخاصة، إثر ذلك ألقى علي فرويد نظرة فريدة من نوعها مليئة بالحذر ثم قال: ليس في مقدوري المغامرة بنفوذي! في هذه اللحظة بالذات كان قد فقده! ظلت الجملة راسخة في ذاكرتي وأشعرتني منذ ذلك الحين بالنهاية القريبة لعلاقتنا، كان فرويد يضع النفوذ الشخصي فوق الحقيقة.

كما سبق لي وأن ذكرت، لم يكن فرويد يستطيع تفسير أحلامي أو تفسيرها بشكل كامل، كان محتواها محتوى جماعيا مع كتلة من المواد الرمزية. واحد منها كان ذا أهمية كبيرة بالنسبة لي لأنه قادني ولأول مرة إلى مفهوم اللاوعي الجمعي، وهذا ماجعلني افتتح به كتابي «تحولات ورموز الليبدو». هاهو ذا الحلم: رأيت نفسي في منزل من طابقين لاأعرفه. كان المنزل منزلي، وكنت أنا في الطابق الأعلى الذي توجد به قاعة جلوس ذات أثاث جميل من نوع الأثاث المثقل بالزخرفة، وعلى الجدران توجد لوحات ثمينة معلقة. أصابتني الدهشة من فكرة أن هذا المنزل منزلي، وكنت أرى بأنه لابأس به! إلا أنه سرعان ماانتبهت إلى أنني أجهل مايوجد في الطابق الأرضي، نزلت عبر السلم لأصل إلى هذا الطابق الذي كانت كل محتوياته قديمة، قد يرجع تاريخها إلى القرن الخامس أو السادس عشر، التجهيز كان قروسطيا والبلاط من آجر أحمر، وكان ظل خفيف يغمر كل شيء بهذا الطابق، تردد في ذهني وأنا أزور الحجرات حجرة حجرة، بأنه يجب علي الآن زيارة المنزل بكامله! وقفت أمام باب ثقيل ثم فتحته، كان وراءه سلم من حجر يؤدي نحو قبو، نزلت السلم لأجد نفسي في حجرة قديمة جداً

وجميلة جداً لها قبة، عند فحصي لجدرانها تبين وجود آجر بين أحجارها العادية والملاط هو الآخر كان يحتوي على بقايا من الآجر. استنتجت من ذلك بأن الجدران تعود إلى العهد الروماني، ازداد اهتمامي بالحجرة إلى أقصى حد، فانحنيت لأفحص بلاطها، فإذا بي أقع على حلقة تبين لي أنها حلقة باب فجذبتها فإذا وراءها سلم ضيق الدرجات يؤدي نحو الأسفل، نزلتُ السلم فوجدت نفسي في مغارة حجرية تغطي أرضها طبقة سميكة من الغبار، وتحت الغبار توجد عظام وبقايا أواني ونوع من آثار حضارة بدائية، وبين كل ذلك كانت توجد جمجمتان آدميتان قديمتان تآكل نصفاهما. عند هذا الحد استيقظت.

ماأثار فرويد على الخصوص في هذا الحلم، هما الجمجمتان، كان يتحدث عنهما بلا انقطاع، وكان يشعرني بأنه يجب علي أن أبحث في أعماقي عن رغبة محتملة متعلقة بهما، وعما أفكره بصدد الجماجم، ولمن هما؟ كنت، بطبيعة الحال، أعرف مقصوده: رغبة خفية في الموت تختفي وراءهما. قلت في نفسي: ماذا ينتظر ليفصح عما يدور في ذهنه؟ لمن يجب أن أتمنى الموت؟ شعرت بمقاومة عنيفة في داخلي ضد هذا النوع من التأويل... ولكني في هذه الفترة لم أكن على ثقة تامة في حكمي، وكان يهمني كثيراً معرفة رأيه، لأني كنت أرغب في التعلم منه. هكذا، وجدت نفسي مضطراً للامتثال لقصده وقلت: زوجتي وأختها، لأنه كان يجب علي أن أُسمي من أرى أنه يستحق أن يرغب في موته.

كنت آنذاك حديث العهد بالزواج، وكنت أعرف بما لامزيد عليه بأنه لايوجد في نفسي أي شيء يمكن أن يشير إلى حضور مثل هذه الرغبة، إلا أنه لم يكن في إمكاني أن أُقَدِّم لفرويد تجميعاتي الخاصة لتأويل الحلم من دون أن اصطدم برفضه ومقاومة قوية من جانبه، كما أني لم أكن أشعر بأني في المستوى لأعارضه، كنت أخاف أيضاً من فقدان صداقته إذا أنا تشبثت بوجهة نظري، ومن ناحية أخرى كنت أرغب في معرفة ماسيترتب عن جوابي

وكيف سيكون رد فعله إذا استغويته باستفاضتي الحديث في نفس منحى نظريته . . .

كنت على يقين بأن طريقتي في التصرف لم تكن من الناحية الأخلاقية خالية من اللوم، ولكنه كان من المستحيل علي أن أكشف له عن عالم أفكاري، إذ كان بين عالمينا هوة سحيقة . هكذا، وجد فرويد مايشبه الخلاص في جوابي، كما أني تنبهت إلى أنه يتحير حيال هذا النوع من الأحلام وأنه يبحث في كل مرة عن ملجيء في نظريته الخاصة . أما بالنسبة لي، فما كان يهمني بالدرجة الأولى هو اكتشاف المعنى الحقيقي للحلم .

كان واضحاً أن المنزل يمثل نوعاً من صور النفس، بعبارة أخرى صورة لحالة وعيي في تلك اللحظة مع ذيول كانت لاتزال في حالة اللاوعي، يُمثِّلُ الوعي في الحلم حُجرةُ الجلوس التي كان يظهر أنها مسكونة رغم نمط تأثيثها المتقادم . في الطابق الأرضي يبدأ اللاوعي، كلما نزلتُ في الأعماق، كلما كان يصير كل شيء غامضاً وغريباً . اكتشفت في المغارة بقايا حضارة بدائية، بعبارة أخرى، اكتشفت عالم الإنسان البدائي في ذاتي . لم يكن في مقدور الوعي إدراك أو إضاءة هذا العالم . تجاور النفس البدائية في الإنسان النفس الحيوانية، نفس الشيء بالنسبة للمغارات التي كانت في البداية تسكنها في الغالب الحيوانات، قبل أن يخرجها منها الإنسان ويتخذها مساكن له .

أدركت آنذاك على وجه الخصوص الفرق الكبير الذي يفصل بين موقف فرويد الذهني وبين موقفي الخاص . كبرتُ في جو مدينة بال التاريخي بحدة في نهاية القرن الماضي، وأمَدَّتْني قراءة أعمال الفلاسفة القدماء بنوع من تاريخ البسيكولوجيا، فعندما أفكر في الأحلام أو محتويات اللاوعي فإني لاأقوم بذلك إطلاقاً من دون أن ألجأ إلى مقارنات تاريخية . عندما كنت طالباً، كنت استعمل في كل مرة لهذا الغرض مفردات فلسفية استقيتها من كتابات كْرُوغ، كان محمولي المعرفي يتكون بشكل خاص من كتاب القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وهي الصورة التي تظهر

بها حجرة الجلوس في الحلم. على العكس من ذلك كنتُ أشعر بأن تاريخ النفس البشرية عند فرويد يبدأ مع بُوشْنِر ومُوليسكُوت ودي بوا- ريمون وداروين.

إلى وضعي الواعي الذي أتيت على ذكره أضاف الحلم طبقات وعي أخرى: الطابق السفلي ذو الطابع القروسطي الذي لم يسكن به أحد منذ أمد بعيد، ثم القبو الروماني - والمغارة التي تنتمي إلى مرحلة ماقبل التاريخ - تمثل جميعا مراحل بائدة ومستويات وعي متجاوزة.

خلال الأيام التي سبقت هذا الحلم، استبدت بي بشدة أسئلة عديدة: ما هي البواكر التي يقوم عليها التحليل النفسي الفرويدي؟ في أي صنف من أصناف الفكر الإنساني يمكن وضعه؟ ماهي العلاقة بين شخصيته التي تكاد تكون فريدة وبين السوابق التاريخية العامة؟ أجوبة كل هذه الأسئلة جاء بها الحلم، فهو ينزل بوضوح إلى أصول التاريخ والحضارات التي هي تاريخ مراحل متتابعة للوعي، كما يصف على هيئة خطاطة بنيوية للنفس الإنسانية، شرطاً قبلياً ذا طبيعة لاشخصية أساساً. كانت هذه الفكرة بديهية بالنسبة لي. . . وصار الحلم بذلك صورة موجِّهة تأكد فيما بعد محتواها بمقدار لم أكن أتوقعه. انطلاقاً من هذا الحلم بدأت أعتقد لأول مرة بوجود شيء قبلي جماعي للنفس الفردية وهو عبارة عن بقايا أنماط وظيفية سابقة، فيما بعد فقط وعندما تضاعفت تجاربي وتقوت معرفتي، عرفت بأن هذه الأنماط الوظيفية هي شكل من أشكال الغريزة، نماذج أصلية.

لم أتفق أبداً مع فرويد بأن الحلم لايعدو أن يكون واجهة يختفي معناه وراءها، معنى موجود قبلاً ولكنه يتستر لإضلال الوعي، الأحلام، من وجهة نظري، هي من طبيعة لاتحتوي على أية نية إضلالية وأنها تقول ماتريد قوله بشكل جيد على قدر المستطاع - كما تفعل النبتة في نموها أو الحيوان في بحثه عن مرعى. العين هي الأخرى لاتعمد إلى الخداع: ربما نحن الذين ينخدعون لأن عيوننا قصيرة النظر! أو لأننا نسمع بشكل رديء لأن آذاننا

صماء بعض الشيء، ولكن ليست آذاننا هي التي تعمد إلى خداعنا، قبل أن أتعرف على فرويد بزمن طويل كنت قد توصلت إلى خلاصة مفادها أن اللاوعي والأحلام التي هي عبارته المباشرة هو في الواقع سياق طبيعي لااعتباطية به ولاشعوذة. لم يكن لدي أي دليل لكي أفترض بأن حيل الوعي تجد طريقها بشكل ما إلى السياقات الطبيعية للاوعي، بل على العكس من ذلك، أفادتني التجارب بأن اللاوعي يقف في وجه الميولات الواعية ويقاومها بشدة.

كان لحلم المنزل أثر عجيب علي، إذ أيقظ في نفسي اهتمامي القديم بالأركيولوجيا، عندما عدتُ إلى زوريخ أخذت كتاباً حول حَفْريات بابل وقرأته كما قرأت مؤلفات مختلفة حول الأساطير، إلا إن الصدف أرادت أن أقع على كتاب: «رمزية وميثولوجية الشعوب القديمة» لفريديرك كروزور الذي أثارني ورحت أقرأه كالمجنون، كما درست في سياق اهتمامي المحتدم بهذا الموضوع كومات من المواد الميثولوجية والغنوصية لأصل في النهاية إلى حيرة تامة وانتابتني حالة اضطراب شبيهة بتلك التي كانت تصيبني آنفاً في المصحة عندما كنت أحاول فهم معنى حالات الذهان. تولد لدي الشعور بأني أُوجَد داخل مصحة للمستلبين الوهميين فَرُحْتُ «أعالج» كل هذه السَّنْتُورات والحوريات والأرباب والربّات التي توجد في مؤلف كروزور وأُحللها وكأن الأمر يتعلق بمرضاي. لم يفلت مني خلال هذه الدراسة ملاحظة القرب الشديد بين الميثولوجيا وبسيكولوجيا الشعوب البدائية وهو مادفعني إلى تعميق فحصي لهذه الأخيرة. الاهتمام الذي أبداه فرويد لنفس الموضوع في نفس هذه الفترة تسبب لي ببعض الضيق لأنه تبين لي بأن تحليلاته تغلبُ فيها نظريته على حساب الوقائع التي تشتمل عليها النصوص.

بينما كنت منهمكاً في هذه الأعمال، وقعت بين يدي المواد الاستيهامية التي أفرزها خيال شابة امريكية لم أكن أعرفها، تدعى الآنسة ميللر. نشر هذه المواد تِيُودُور فْلُورْنْوا وهو صديق كنت أقدره كامل التقدير،

في «أرشيفات البسيكولوجيا» (جونيف) . لفتت انتباهي على الفور الطبيعة الميثولوجية لهذه الاستيهامات التي كان لها فعل الحافز على الأفكار التي كانت لازالت مبعثرة في ذهني . انطلاقاً من هذه الأستيهامات ومن المعارف التي توفرت لدي بدراستي للميثولوجيا ، بدأ كتابي «تحولات ورموز الليبدو» يأخذ شكله بالتدريج ، شاهدت في منامي بينما كنت أشتغل في هذا الكتاب أحلاماً على جانب كبير من الأهمية أشعرتني بقرب قطيعتي مع فرويد . تجري أحداث أحدها في منطقة جبلية قرب الحدود السويسرية - النامساوية . كان الوقت مساءً وكنت أنا واقفاً عندما رأيت رجلاً مسناً إلى حد ما يرتدي لباس رجال جمارك الأسرة الامبراطورية النامساوية ، منحني الظهر بعض الشيء ، يمر بمحاذاتي ، ولكن من دون أن يلتفت إلي ، كان عابس الوجه ويظهر أنه كئيب وقلق . كان بالمكان أشخاص آخرون حاضرون معنا بادر أحدهم ليخبرني بأن الرجل المسن الذي مر أمامنا ليس شخصاً حقيقياً ، وإنما هو روح مستخدم في الجمارك توفي منذ عدة سنوات . إنه من هؤلاء الأشخاص الذين ، كما يقال ، لا يمكنهم أن يموتوا .

كان هذا الجزء هو النصف الأول من الحلم . عندما شرعت في تحليله ، وجهني ديوان الجمارك إلى التفكير مباشرة في الرقابة بينما جعلتني الحدود أفكر في الحدود التي توجد بين الوعي واللاوعي من جهة ، وتلك التي توجد بين وجهات نظر فرويد ووجهات نظري الشخصية من جهة أخرى . المراقبة عند الحدود - التي كانت على درجة عالية من الدقة - ظهر لي أنها تُشير إلى التحليل ، عند الحدود تفتح وتفحص الأمتعة مخافة التهريب المحتمل ، كما يوجد بها أفراد يفترض أنهم غير واعين . رجل الجمارك المسن لم يعرف ، على ما يظهر ، معنى الفرح في حياته ، كما لم يعرف الرضى في مهنته إلى حد أن فلسفته كانت كئيبة . لم يكن في إمكاني إبعاد مايوجد من تناظر بين هذا الشخص وفرويد .

في هذه الأثناء (١٩١١) كان فرويد قد فقد إلى حد ما ، في نظري ، من هيبته ، ولكنه ، قَبْلُ كما هو الحال بَعْدُ ، كان شخصيته غالية بالنسبة لي ،

أسقطُ عليها صورة الأب، ولم يكن هذا الاسقاط قد اختفى بعد في الحلم. في حضور إسقاط من هذا النوع نفقد موضوعيتنا والأحكام التي تصدر عنا تكون مبهمة، نشعر من جهة بأننا تابعون، ومن جهة ثانية نحس بمقاومة داخلية. في الوقت الذي شاهدت فيه هذا الحلم، كنت لازلت أُقَدِّرُ فرويد إلى أعلى حدود التقدير، ولكن موقفي منه كان موقف المتقد. كان هذا الموقف المزدوج علامة على أني كنت لازلت غير واع بعد وأني لم أكن قد أخضعته (الموقف) للتفكير، هذا من المميزات التي تميز حالات الإسقاط بصفة عامة. كان الحلم يدفعني الى البحث عن الوضوح بصدد هذا الموضوع.

انبهاري بشخصية فرويد، جعلني أتخلى عن حكمي الخاص وأهمل حاستي النقدية، كان هذا هو شرط قبول تعاوني معه، كنت أقول إنه أكثر ذكاء منك وله قدر أكبر من التجارب قياساً بما عندك، هذا، في حين أن الرجل الذي شاهدته في حلمي لم يكن إلا مستخدماً متذمراً للأسرة الامبراطورية النامساوية، مفتش جمارك مات ولكنه يصر على الرجوع إلى هذا العالم. هل تكون هذه الحال هي ماكان يشير إليه فرويد بالرغبة في الموت؟ لم أجد في نفسي أي شيء يمكن أن يكون مصدراً لمثل هذه الرغبة، لأني كنت أريد مهما كلف الأمر الاستفادة من غنى تجربته، وكنت، فضلاً عن ذلك، أتشبث كثيراً بصداقتنا، لم أكن أحمل إذن في أعماقي أي رغبة في موته، إلا أن الحلم ربما جاء حاملاً في ثناياه تصحيحاً وتعويضاً لتقديري وإعجابي الواعيين اللذين - كانا يذهبان بعيداً على الرغم مني، كان في الحلم أمرٌ بموقف نقدي أكبر. رغم أن الجملة الأخيرة فيه يبدو أنها تحتوي على إشارة للخلود، فإن هذا الحلم روعني في الحقيقة.

حلقة مستخدم الجمارك لم تجعل حداً للحلم، بل على العكس من ذلك جاءت بعد فجوة قصيرة حلقة ثانية فريدة من نوعها، رأيت نفسي في مدينة إيطالية، في منتصف النهار بين الساعة الثانية عشرة والثالثة عشرة.

كانت شمس حارقة تغمر الأزقة، والمدينة توجد على هضاب مرتفعة ذكرتني بحي معروف في مدينة بال (سويسرا)، الكوهْلينبُورغ. الشوارع الضيقة النازلة من هذا الحي نحو سفح بيرسيغ. . . كانت في الغالب أزقة مُدرَّجة، أحدها كان ينزل حتى حي بارفُوسيربُلت. إنها مدينة بال بعينها، ولكنها في الحلم كانت مدينة إيطالية تشبه بيرغاموس. كان الوقت صيفاً وكانت الشمس في وسط السماء ونورها الحاد يغمر كل شيء. كان الناس يسيرون في اتجاهي، وكنت أعرف بأن المتاجر تغلق أبوابها في هذا الوقت ويقصد السكان منازلهم لتناول طعام الغذاء. في وسط هذه الأمواج البشرية كان يوجد فارس يرتدي كامل لباسه العسكري الواقي يصعد الدرج متجهاً نحوي، حاملاً في يده سلاطة مع قرنفل وزرّد وفوق ذلك لباس أبيض ضرب عليه صليب أحمر من الأمام والخلف.

ليس في الإمكان تصور الشعور الذي اكتسحني وأنا أشاهد فارساً صليبياً متوجهاً نحوي فجأة في مدينة حديثة عند منتصف النهار وفي ساعة تكتظ فيها الشوارع بالمارة! لاحظت، بشكل خاص، بأنه لم يكن أحد من المارة الكثيرين الذين كانوا في الشارع قد رأى الفارس أو استدار خلفه ليراه أو نظر في اتجاهه، تولد لدي الشعور بأنه كان مُحْتَجباً عن الانظار. بينما أنا بصدد التساؤل عما يمكن أن يعنيه هذا التجلي، سمعت وكأن أحداً يجيبني عن سؤالي، في حين أنه لم يكن بمحاذاتي أحد: «نعم، إنه تجلي يحصل بانتظام، دائماً بين الساعة الثانية عشرة، والثالثة عشرة يمر الفارس من هنا، وهذا منذ أمد بعيد، والكل يعرف ذلك».

خلف هذا الحلم أثراً عميقاً في نفسي، ولكني لم أقدر على فهمه بالمرة في هذه الفترة، إذ كنت في حالة إرهاق وإضطراب شديدين ولم أكن أدري بمن ألُوذ، من اليسير إدراك التضاد الموجود بين رجل الجمارك والفارس، فوجود الأول كان وجوداً شبحياً، وجود شخص لايمكنه أن يموت بعد، ولكنه في طريقه إلى الإضمحلال، بينما الفارس هو، على عكس ذلك،

شخص حقيقي وممتلئ بالحياة. كان هذا الجزء الثاني من الحلم على درجة كبيرة من القوة، في حين أن مشهد الحدود في الجزء الأول متواضعاً ولم يكن له في ذاته تأثير كبير علي، فقط تأملاتي بصدده أحدثت في نفسي بعض الأثر.

فيما بعد تكونت لدي أفكار عديدة بصدد شخصية الفارس الغامضة من دون أن أتمكن من إدراك مايعنيه بالكامل. لم يتيسر ذلك إلا في وقت لاحق عندما تأملت ملياً هذا الحلم، حيث أمكنني إدراك معناه على وجه التقريب. منذ اللحظة التي شاهدت فيها هذا الحلم أدركت بأنَّ الفارس من القرن الثاني عشر، من الفترة التي ظهرت فيها الكيمياء (في أوربا) وبدأ الاهتمام بموضوع الجام المقدس ينتشر. لعبتْ حكايات البحث عن الجام دوراً كبيراً في حياتي، قرأت وأنا في الخامسة عشرة من عمري وللمرة الأولى الحكايات المتعلقة بهذا الموضوع التي أثرت في نفسي تأثيراً بالغاً، الا أني كنت أشك في أن سراً ما يمكن أن يختفي وراءها. بدا لي من الطبيعي إذن أن يُثير حلمي من جديد عالم فرسان الجام، لأن هذا العالم كان عالمي بالمعنى الأشد حميمية ولم يكن له أية علاقة بعالم فرويد. كل شيء في نفسي كان يبحث عن هذا الجزء المجهول الذي يمكنه أن يعطي معنى لتفاهة الحياة.

كنت أشعر بخيبة عميقة في نفسي: هكذا إذن، عبر كل مجهودات العقل الباحث لايمكننا، على مايظهر، اكتشاف أي شيء آخر في أعماق النفس الإنسانية إلا ماهو آدمي ومعروف إلى حد الابتذال. كبرتُ في الريف، في وسط المزارعين ومالم يلقنه إياي الإسطبل تعلمته عبر الفكاهات الرابليزية والفنتازيات المتحررة لأهل الريف. لم يكن عشق المحارم والفسق، بالنسبة لي، من الأشياء الجديدة أو من الأشياء التي تستحق أن تفسر تفسيراً خاصاً، كما هو الحال بالنسبة للجريمة، فإن هذه الأشياء تنتمي للثفل الأسود الذي يفسد علي ذوق الحياة لكونه يضع أمامي وبجلاء مفرط بشاعة ورعونة الوجود البشري. أن ينمو الملفوف فوق القمامة، فذلك أمر طبيعي

بالنسبة لي، وكنت في كل مرة اضطر إلى الإعتراف بأني لاأجد في هذا المجال أي إضاءة تساعدني في بحثي. لايوجد إلا المدنيون وحدهم ليجهلوا كل شيء عن طبيعة الإسطبل الآدمي. منذ أمد قُلت وأُعدتُ القول بأن هذه الأشياء قلما بدت لي بحلة جذابة.

بطبيعة الحال، الأشخاص الذين لايعرفون شيئاً عن الطبيعة هم عصابيون، لأنهم لايقدرون على التكيف مع الحقائق، إنهم لازالوا على درجة كبيرة من السذاجة كالأطفال، وهم بذلك في حاجة إلى أن نلقنهم بأنهم رجال كغيرهم من الرجال الآخرين. هذا لايعني بأن العصابيين سيجدون طريقهم إلى الشفاء بسماعهم مثل هذا القول، شفاؤهم مرهون بقدرتهم على التخلص من الوحل اليومي، ولكنهم غالباً مايستحلون العيش فيما كان مكبوتاً لديهم آنفاً، كيف لهم إذن أن يتخلصوا مما بهم إذا لم يتم أيقاظهم إلى وعي يفتح أنظارهم على ماهو مختلف وأفضل؟ إذا كانت النظرية نفسها هي التي توقعهم في العصابي ولاتفتح أمامهم كإمكانية حل الإقرار عقلانياً أو معقولاً ليغادروا في النهاية التعصبين، ماذا سيحدث؟ العصابيون غير قادرين على تحقيق مثل هذه الخطوة، وكيف لهم أن يصيروا قادرين على ذلك إذا لم يكتشفوا شيئاً مايمكن أن يصير نقطة ارتكاز بالنسبة لهم؟ لايمكن مغادرة شكل من أشكال الحياة إلا باستبداله بشكل آخر. سلوك حياتي معقول من كل النواحي هو بصفة عامة مستحيل، والتجربة تثبت ذلك، خاصة عندما نكون نحن أيضاً، كما هو الحال بالنسبة للعصابي، مجانبين للصواب في حياتنا.

فهمت آنذاك لماذا كان التحليل النفسي الفرويدي يمثل، بالنسبة لي، أهمية حادة. كنت في حاجة لمعرفة مهما كان الثمن طبيعة «الحل المعقول» الذي يقترحه. كان هذا السؤال حيوياً بالنسبة لي، ولمعرفة الجواب كنت على استعداد لتقديم تضحيات كبرى. أصبحت الأمور واضحة أمامي الآن، لقد كان هو الآخر يعاني من عصاب لايتطلب تشخيصه جهداً كبيراً، كانت

أعراضه تعيقه بحدة، كما تبين لي ذلك خلال سفرنا معاً إلى أمريكا. لفتني آنذاك بأن الناس هم إلى حد ما مصابون بالعصاب، ونتيجة لذلك يجب علينا أن نتحلى بقدر الإمكان بالتسامح، ولكنه لم يكن في مقدوري على الإطلاق الإكتفاء بهذا التأكيد، إذ كنت أطمح بالأولى إلى معرفة الكيفية التي تمكننا من تلافي العصاب. لاحظت بأن فرويد واتباعه لم تكن لديهم القدرة الكافية لفهم الأهمية التي يمثلها بالنسبة لنظرية وتطبيق التحليل النفسي، حالة كون المعلم لم يقدر هو نفسه على التخلص من عصابه. لذلك فإنه عندما أظهر لي نيته في تطلعه إلى مطابقة النظرية والمنهج وطرحهما «عقيدة» أصبح من المستحيل علي الإستمرار في التعاون معه، لم يكن قد بقي أمامي عند ذاك شيء آخر سوى الإنسحاب.

كنت أعرف مسبقاً وأنا أشتغل في كتابي «تحولات ورموز الليبدو» بأن الفصل الذي خصصته لـ«التضحية» سيكلفني صداقة فرويد. كان علي أن اعرض فيه تصوري الخاص لعشق المحارم والتحول الحاسم لمفهوم الليبدو وأفكار أخرى كانت السبب في قطع علاقتي مع فرويد. من وجهة نظري، لا يؤدي عشق المحارم إلا في حالات نادرة جداً إلى تعقد شخصي، فهو يمثل في الغالب مضموناً ذا دلالة دينية عالية وهذا ما جعله يلعب دوراً حاسماً في مجموع الكرسموغونيات تقريباً وفي عدد غير قليل من الأساطير، إلا أن فرويد بتشبثه بالمعنى الحرفي للكلمة لم يكن في مقدوره إدراك المعنى النفسي لعشق المحارم كرمز و كنت أعرف مسبقاً بأنه لن يقبل وجهة نظري أبداً.

تحدثت في هذا الموضوع مع زوجتي وأطلعتها على مخاوفي، إلا أنها حاولت تهدئتي وكانت ترى بأن فرويد سيقبل طريقتي في معالجة الأمور بفضل سعة نظره حتى وإن لم يكن على استعداد للقبول بذلك. من جهتي كنت على يقين بأنه لن يقبل. لم أتمكن خلال شهرين كاملين من كتابة أي شيء لأن هذا الصراع الحاد بيني وبين نفسي كان يعذبني بلا انقطاع، هل يجب علي أن أترك جانباً طريقتي في التفكير أو أن أخاطر بصداقتنا؟ قررت في النهاية الكتابة وكان ثمن ذلك صداقتي مع فرويد.

بعد انفصالي عن فرويد ابتعد عني كل اصدقائي ومعارفي وقيل إن كتابي لاقيمة له وأُدْرِجْتُ في صف العرفانيين، وهكذا كان حسابي قد صفي. لم يبقَ بجانبي من أصدقائي إلا إيكْلين ومايْدِر وحدهما. كنت أتوقع عزلتي ولم أكن انتظر أي شيء من أصدقائي المزعومين، إذ ثبت لي بعد أن فكرت ملياً في الموضوع بأن الأمر يتعلق بما هو جوهري بالنسبة لي وأنه من الواجب علي الوقوف إلى جانب قناعاتي الشخصية. رأيت في فصل «التضحية» من كتابي إنه يمثل تضحيتي الشخصية، بعد أن هضمت كل هذا استأنفت الكتابة وإن كنت أعرف مسبقاً بأن لاأحد سيفهم تصوري.

عندما يحصل وأن أوُجِّه نظري نحو الخلف الآن، أقول في نفسي بأني الشخص الوحيد الذي واصل دراسة المسألتين اللتين كانتا تثيران اهتمام فرويد أكثر من غيرهما: مسألة «البقايا القديمة» ومسألة الجنسية، هناك خطأ شائع مفاده أني لاأُعِيرُ أية قيمة للجنسية في كتاباتي، بل على العكس من ذلك، تلعب الجنسية دوراً هاماً في تحليلي النفسي، وبشكل خاص الجنسية كتعبير أساسي - ولكن ليس الوحيد - للكلية النفسية. إن اهتمامي الأساسي يرمي إلى تعميق مسألة الجنسية وتفسير جانبها الروحي ومعناها «المقدس» بعيداً عن معناها الشخصي وأهميتها كوظيفة بيولوجية، لكي أظهر ماكان يسحر فرويد فيها، ولكنه لم تكن لديه القدرة لإدراك ذلك، كتاباي «بسيكولوجيا التحويل» و«سر الإتصال» يعرضان أفكاري في هذا الموضوع. بإعتبارها تعبيراً عن «كائن روحاني جهنمي» فإن الجنسية لها أهمية قصوى، إذ أن هذا «الكائن الجهنمي» هو الوجه الآخر للإله، الجانب المعتم من صورته. مسألة هذا «الكائن الجهنمي» أثارت اهتمامي منذ أن ولجت عالم الكيمياء، باختصار، إن هذه الإهتمامات بدأت تشغل فكري منذ ذلك اللقاء القديم مع فرويد الذي لاحظت خلاله اضطرابه أمام موضوع الجنسية، ولكن من دون أن أتمكن آنذاك من تفسير أسباب هذا الإضطراب.

أكبر إنجازات فرويد على الإطلاق يكمن في كونه كان يحمل محمل الجد معاناة مرضاه المصابين بالعصاب ويجتهد لمعرفة مالنفسيتهم من شخصي

ومنفرد. إنه كان على درجة كبيرة من الشجاعة بإفساحه المجال أمام الضمائر لتتحدث مما مكنه من اختراق نفسية المرضى. كان ينظر، إذا صح القول، بعيون مرضاه وكان يصل هكذا، إلى فهم عميق للمرض. إلى هذا الحد كان بلا أفكار مسبقة وكانت تملأه الشجاعة، وكان ذلك من تجاوز عدد هائل من الأفكار المتداولة. كنبي من أنبياء «العهد القديم» تعلم كيف يطرد الآلهة المزيفة ويزيح الستار الذي كان يحجب كمّاً هائلاً من اللؤم والنفاق ويضع هكذا، تحت النور، بلا أي رحمة، ماتحمله النفس المعاصرة من خبائث، ولم يكن ليتخوف من تحمل لاشعبية مشروع من هذا النوع. لقد أعطى لحضارتنا حيوية جديدة تتمثل في اكتشافه لمسلك اللاوعي، باعترافه بأن الحلم هو أهم مصدر من مصادر الإخبار عما يدور في اللاوعي، فإنه تمكن من أن ينتشل من الماضي ومن حيز النسيان قيمة كان يظهر أنها فقدتْ إلى الأبد. لقد برهن فرويد بشكل ملموس على وجود نفس لاواعية لم تكن فيما سبق إلا مُصادَرة فلسفية في كتابات كارل غوستاف كاروس وإدوار فون هارتمن.

* * *

المناهج البنيوية للسانيات

تأليف: روجيه. ج.دي فيلد
ترجمة: د. منذر عياشي

مدخل الترجمة:

١- جمع بصيغة المفرد:

كنت حريصاً أن أترجم المصطلح « La linguitique» بـ«اللسانية»، وذلك لكي أكون أكثر أمانة. ولكني عدلت عن ذلك، ليس في الترجمة فحسب، بل فيما أكتب أيضاً. وترجمت هذا المصطلح بصيغة الجمع كما هو واضح في العنوان الذي وضعته.

(*) د. منذر عياشي: باحث من سورية، دكتوراه في الآداب، عضو جمعية البحوث والدراسات. من مؤلفاته: علم الدلالة، مقالات في الأسلوبية.

ولم يكن ذلك مني رغبة في المخالفة. فالتعامل مع المصطلح هو غير التعامل مع الكلمة في نص إبداعي. ثم إن المصطلح ليس كلمة: إنه أداة العلم في تمييز نفسه، وهو أيضاً متصور العلم عن نفسه. وإن العلوم الإنسانية إذ تستعمل المصطلحات، فلكي تدل بها على المتصورات. وإن العلوم الفيزيائية والتقنية إذ تستعمل المصطلحات فلكي تدل بها على المواد التي تعمل عليها بالإضافة إلى المتصورات التي تشكل موضوعها، بوصفها علوماً. ولهذا، فإن العلوم تحدد نفسها، إنْ تعريفاً وإنْ اشتغالاً، بمصطلحاتها الخاصة رهينة. وإن هذه لتعبر بدورها عن خصوصية المواد التي تدرسها. ولهذا كان المصطلح ضرورة، وكان إنشاء علم به خاص هدفاً به يتم جلاء العلم لذاته بوصفه دارساً للأشياء، وتحوله إلى موضوع بوصفه مادة للدراسة. ولذا كان بالمصطلح يحصل الاجماع بين الدارسين، وبه يحصل التواصل فيما بينهم. ومن هنا، فإن استعمال المصطلح، ونقله من لغة إلى لغة، يجب أن لا يتم بمعزل عن المعرفة الدقيقة بالميدان العلمي الذي يستخدم فيه.

لقد جاء هذا المصطلح في الفرنسية بصيغة المفردة «اللسانية -- La Linguistique»، كما جاء في الإيطالية أيضاً بهذه الصيغة «Linguistica». ولكنه جاء في الإنكليزية بصيغة الجمع «Linguistics». أما في العربية، فقد ورد اللفظ في سياق الكلام عن «المعاني اللسانية» في مقابل «المعاني الجنانية»، ولكنه لم يأت بوصفه مصطلحاً.

ولقد قادنا التفكير بهذا المصطلح إلى النظر الذي ينطوي عليه. وعند المعاينة، وجدنا أنه يقوم على متصورات عديدة، فقرّ عندنا، إذ ذاك، أنه جمع جاء في صيغة المفرد. ولا أدل على ذلك من وجود مناهج لسانية، وبنيويات لسانية. وإن هذا الأمر ليعطي للمصطلح الإنكليزي، الذي أشرنا إليه آنفاً، مصداقية مطلقة، لأنه قام أساساً على صيغة الجمع.

غير أن أهمية هذه الملاحظة تأتي مماتحيل إليه وتجعلنا ندركه. فنحن، بناء على ماتقدم، نستطيع أن نحكم بالبداهة بعد التطور الكبير الذي عرفته

اللسانيات، بأن هناك لسانيات بعدد المناهج المستخدمة فيها، وبعدد المذاهب التي تستند إليها، وإن هذه التعددية لتخبر عن اشتغال علمي وعقلي خرج بالعمل العلمي من دائرة الحتميات المستقرة إلى دائرة الممكن غير المفكر فيه، ومن دائرة المتصور الواحد إلى دائرة المتصور المتعدد القائم على الاحتمال، ومن دائرة الحكم المتعالي على الموضوع إلى دائرة الموضوع الذي يحكم على نفسه ويشكل صورة البحث فيه. ولقد كان طبيعياً، جراء هذا، أن تختلف الرؤى لا عن صواب ولا عن خطأ، ولكن بفضل التطور الذي أحال المنطق الكامن وراء فكرة الصواب والخطأ إلى قضايا في البحث، وامتحن تماسكها الفرضي والنظري لا بالأحكام المسبقة، ولكن بوضع الفرضيات المتضاربة والنظريات المتخالفة والمعبرة عن وجهات نظر متعددة. ولما كان ذلك كذلك، فقد حدث انفجار معرفي هائل، كان من نتائجه أن صار كل ميدان علمي ميادين متعددة. ولقد أدى هذا الأمر بمسميات العلوم إلى فقدان دلالاتها على المفرد. وهكذا أصبح المسمى، في بعض اللغات، جمعاً بصيغة المفرد، ومفرداً يدل على الجمع.

٢- غربة اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة:

يمكن للمرء أن يصف العصر الذي نعيش فيه بعصر اللسانيات، فلقد غزت هذه كل الميادين العلمية، وساهمت مساهمة أكيدة في تطويرها، سواء كان ذلك على صعيد المتصور أم كان ذلك على صعيد المنهج. وكان بسبب هذا أن غدت فلسفة العلوم ونقد المعارف صورة للاشتغال اللساني عبر مذاهبه المتعددة. وإنا لنظن أن الأمر سيبقى كذلك في القرن القادم أيضاً، نظراً للحاجة التواصلية التي تعم كل بلدان العالم. ولما كانت هذه الحاجة تستمد مشروعيتها من ضرورتها، فإن استمراريتها ستظل قائمة فيما يبدو. ذلك لأن من يتكلم عن التواصل المعرفي، والنقدي، والعلمي، لا يستطيع إلا أن يضع هذا التواصل في أطر لسانية تقوم به منهجاً وطريقة، وتؤسسه كلاماً وخطاباً، وتؤكده عقلاً تواصلياً لا يغتني معرفة ولا يتعمق علماً إلا بهذا.

ولما كان ذلك كذلك، فقد وجدنا أن الضرورة التي تدفع بالآخر إلى الاشتغال اللساني، يجب أن تشكل هاجساً عندنا من أجل إنشاء عقل تواصلي يكون قادراً على إنشاء خطاب يضعنا في قلب العصر الذي نعيش فيه، وينقلنا في الوقت نفسه إلى العصر القادم الذي يقف على مقربة منا. نقول هذا، لكي لاتستمر غربة اللسانيات في ثقافتنا العربية المعاصرة. وإنه ليمكننا أن نذكر على هذا الصعيد فلسفة هايدغر، وهابرماز، وغادامار، وكاسيرير، وغير هؤلاء ممن يشكلون أمثلة لتحول الفلسفة إلى اشتغال لغوي، وتحول اللغة إلى مكان تتراءى فيه العلوم جسداً، فخطاب، فنصاً تشكله اللغة على ماتريد وتلغيه، ثم تشكله، ثم تلغيه، فاسحة له بذلك مجالاً لتراكم معرفي ينبني نظاماً كما هي في نظامها وبنائها.

تحمل هذه الدراسة التي نترجمها إلى العربية قيمة تجريدية ونظرية كبرى. فهي من جهة تتكلم عن المناهج، وهي تتكلم، من جهة أخرى، بلغة المصطلحات، والمفاهيم، والمتصورات. وإذا كان هذا الإطار ليس غريباً على الدارس الغربي، فإنه ليعد، بالنسبة إلى الدارس العربي عموماً والسوري خصوصاً (نستثني قلة عددها أقل من أصابع الكف)، خارج ممكنه العلمي، وبعيداً عن محصوله المعرفي وتحصيله الجامعي، وعدماً في إطار تطلعه الثقافي. وتتحمل في رأينا وزارة التعليم العالي خطورة هذا الوضع، وكذلك صناع القرار السياسي.

ولقد أردنا مع ذلك، أن تكون هذه الدراسة محكاً تجريبياً، تختبر فيه العربية نفسها، وتتبين قدرتها على نقل المعرفة اللسانية والاشتغال بها. كما أردنا من جهة ثانية، أن نقدم نموذجاً للمعالجة العلمية للدرس اللغوي من خلال مناهج متعددة. وإذ ذاك، سيظهر لنا كم هو الفارق بعيد بين النظر إلى قضايا اللغة بوصفها قضايا إعرابية، وقضايا اللغة بوصفها قضايا تقوم من خلفها حضارة المجتمع بنية ونسقاً، وعقلها المعماري نظاماً وإنشاء، كما سيظهر لنا الفارق أيضاً بين ممارسة أستاذنا الجامعي للمسائل، وبين الآخر

الذي حول ممارسة المسائل إلى بحث واستقصاء، فصارت بين يديه أداة اكتشاف وإبداع، وخرج بها من عالم النقل، والحفظ، والتكرار إلى عالم المساءلة، وتجديد الوعي، والاختراع.

وإذا تجاوزنا هذا الهدف وتلك الغاية، لندخل إلى البحث نفسه، فلاشك أننا سنقف إزاء جملة من الممكنات والمعارف، تدعونا بكل دقتها وعمقها إلى إجراء مقاربات مع ماأنتجه السلف الصالح وأبدعه. فاللسانيات في مظانها الحديثة لاتشكل قطيعة معرفية مع تراثنا اللغوي العربي. ولكنها تحثنا لتطوير الذات عن طريق فتح باب الممكن واللامفكر فيه. وإن مقاربات من هذا النوع، سواء كانت باتجاه التراث، أم كانت باتجاه تجديد البحث لجديرة بأن ترقى بأدواتنا، ومتصوراتنا، ومفاهيمنا إلى مصاف العلم، وحسب الترجمة بهذا فائدة.

٣- المصطلحات:

إن المصطلحات هي المدخل الذي لاغنى عنه لكل علم ولكل مشتغل بالعلم. وإنها لتظهر ملحة عندما يكون ثمة قرار بتشكله الوعي بالأهمية. وإذ ذاك يسعى أهل الاختصاص للسيطرة على الوضع بغية المعرفة. وإن ذلك ليكون بتوسط اللغة، أي بتسميتها للمصطلحات من جهة، وبإعطاء وصف عنها من جهة أخرى.

ولقد رأينا، إنفاذاً للفائدة التي نتوخاها من ترجمة هذه الدراسة، أن نقف عند بعض المصطلحات التي وردت فيها، لتكون أداة القارئ في فهّمها، وفي تكوين فكرة عن المنطلقات النظرية، والمفهومية، والمتصورات التي استندت إليها.

ولكي نجعل هذا الأمر ممكناً، فقد اعتمدنا على ثلاثة أنواع من القواميس المتخصصة؛ الأولى، قواميس في اللسانيات، تترجم المصطلح كلمة بكلمة ولا تتعدى هذا الأمر. والثانية غربية، وهي في اللسانيات أيضاً، ولكنها تمتاز من القواميس العربية بوضع شروح للمصطلحات

تتضمن المفاهيم والمتصورات التي تقوم عليها. والثالثة في الفلسفة، وذلك لأن بعض المصطلحات قد نقل من مظانه الفلسفية إلى دائرة الحقل اللساني، وشكل معها أسساً تجاوزت حد المصطلح إلى حد المنهج:

. ١ – البنيـة – La structure

آ– المعنى العـام:

إذا أخذنا الخطوط الكبرى للصيغة التي أعطاها هيلمسليف، فيمكن النظر إلى البنية بوصفها كياناً مستقلاً من العلاقات الداخلية، والمكوَّنة هرمياً. ولكي يصبح هذا التعريف أكثر وضوحاً، يجب أن نعاين عناصره عنصراً فعنصراً:

١ – ينطوي مثل هذا المتصور على أفضلية معطاة للعلاقات على حساب العناصر: فالبنية، قبل كل شيء، هي شبكة من العلاقات، تكوّن التقاطعات فيها المصطلحات.

٢ – إن شبكة العلاقات التي تحدد البنية شبكة هرمية. وهذا يعني أنها تشكل كماً قابلاً للتفكيك إلى أجزاء تتصل ببعضها وتقيم علاقات مع الكل الذي تكوّنه.

٣– البنية كيان مستقل. وهذا يعني أنها مزودة بتنظيم داخلي خاص بها، وذلك على الرغم من إقامتها علاقات تبعية وترابط متبادل مع المجموع الأكثر سعة، والذي تشكل جزءاً منه.

٤ – البنية كيان، وهذا يعني أنها كمٌ، وأن وضعها الكينوني في غير حاجة إلى المساءلة، وأنه يجب أن يبرز لكي يصبح المتصور عملياً لا أن يساءل.

ويبقى أن نقول إن المسألة التي نتوجه بها لنعرف هل البنى ماثلة في الموضوع المعايَن، أو هل هي ناتجة عن النشاط الإدراكي للذات العارفة، إنما هي مسألة تبتعد السيميائيات عنها حصراً مهما كانت مهمة.

ب– المعنى اللساني:

ويمكن تعريف «البنية» من منظور لساني على النحو التالي:

- البنية هي التنظيم الداخلي لوحدات نسق اللغة.

- البنية تجريد. ولأنها كذلك، فإنها لا تحتفظ من الوقائع اللسانية إلا بشبكة من علاقات التعارض التي تميز بين العناصر، وتسمح للغة أن تؤدي وظيفة جوهرية تتجلى في الإيصال.

- البنية اللسانية تجريد. وهي إذا كانت كذلك، إلا أنها ليست إبداعاً من إبداعات الذهن. والسبب لأنها وجود يُستخلص من اللغة.

- إذا كانت البنية لا تحتفظ إلا بشبكة العلاقات، فيجب على العلاقات، والحال كذلك، أن تقوم بدورها، وأن تكون بارزة في البنية، بحيث لا يستطيع أي عنصر من العناصر أن يكون ما هو كائنه إلا من خلال علاقته مع العناصر الأخرى وبوساطتها. ولذا، فإنه يمكن الحديث عن البنية عندما تقوم الفوارق بين الوحدات بمعارضة الوحدات فيما بينها. فتظهر بهذا إذ ذاك قيمها المميزة.

- البنية نسق من القوانين. وإنها لتعمل بمقتضاها.

ويمكننا أخيراً تعريف البنية من منظور لساني بوساطة سلسلة العلاقات القائمة بين العناصر. ولذا يصح أن نقول إنه ليس العنصر وحده ولا العناصر كلها هي التي تشكل البنية، ولكن العلاقات القائمة بينها هي التي تشكلها. ما العناصر سوى من نتائجها.

٢- النسق -Système

آ- المعنى العام:

يمكن تعريف النسق على النحو التالي:

١- النسق مجموعة من العناصر المترابطة التي تشكل كلاً واحداً.

٢- النسق كلية مبنية يفترض وجودها وجود علاقات تبعية وتعاضد بين العناصر التي تكوّنها.

٣- تهدف كلمة «نسق» إلى إعطاء المجموع معنى بوصفه تصميماً عقلانياً.

ب- المعنى اللساني:

- النسق يعادل اللغة. ولذا، فإن سوسير يعرف اللغة بأنها «نسق من الإشارات [. . .] التي لاتعترف إلا بنظامها الخاص».

- يرى عدد من خلفاء سوسير أن اللغة، بوصفها نسقاً، تتكون من مجموعة من الأنساق الفرعية.

- تتمثل الأنساق الفرعية للغة في: النسق الصوتي، والنسق الدلالي، والنسق النحوي. ولذا يمكن النظر إلى اللغة بوصفها نسق الأنساق.

- إذا كانت اللغة نسقاً، فهي تتميز من تعيناتها، أي من الكلام.

- يغطي النسق أخيراً مجموعة من القواعد المرتبطة فيما بينها، ومجموعة من الكلمات المشتركة.

٣- الكفاية (القدرة -التمكن) Compétence

- المعرفة الضمنية التي يمتلكها كل متكلم ومستمع عن لغته.

- نسق من القواعد المستبطنة والتي تسمح لعضو محدود (الدماغ) أن ينتج عدداً غير محدود من العبارات وأن يفهمها.

- وتتجلى الكفاية أخيراً في قدرة المتكلم على استعمال اللغة. ولذا، فإنها عند تشومسكي تساوي اللغة عند سوسير.

٤- الأداء -Performace

- الأداء وضع الكفاية موضع التنفيذ، بغية انتاج العبارات وتأويلها.

- الأداء هو وضع النظام اللغوي ضمن شروط واقعية لانتاج الكلام، أي استخدام هذا النظام عن طريق متكلم ضمن سياق.

- الأداء هو الكلام الذي يتلفظ به المتكلم. ولذا، فإنه عند تشومسكي يساوي الكلام عند سوسير.

٥- محور الاستبدال -axe Paradigmatique.

- إنه المحور الذي يعكس العلاقات القائمة بين الأشياء (أو العناصر) القادرة أن تضطلع بالوظيفة نفسها، والتي يمكن أن تتبادل بينها.

- يمثل محور الاستبدال المحور الرأسي . وهو يسمى أيضاً محور الاختيار[1].
- يتم التبادل في هذا المحور بين العناصر وفق شروط ثلاثة :
آ- يجب أن يتم باتساق مع اختيار المتكلم أو المتكلمين .
ب- ويجب أن يتم باتساق مع مايتطلبه السياق الذي يوجدون فيه .
ج- ويجب أن يتم أخيراً باتساق مع الحدود التي يسمح النسق بها .
- يوجد هذا المحور في حالة مضمرة من حالات الوعي اللساني أو في حالة من حالات الوعي المضمر عند كل متكلم بلغته الأم والمتمكن جيداً من لغة أخرى .

ويمكن ، لتمثيل هذا المحور ، أن نقدم الرسم التالي :



٦- العلاقات الاستبدالية :

- تدخل الوحدة اللسانية في نموذجين من نماذج العلاقة بسبب إمكاناتها في الورود ضمن سياق معين .
- يمكن لأيما وحدة لسانية أن تقيم علاقات استبدالية مع كل الوحدات (الاشارات) التي تستطيع أن تظهر هي أيضاً في السياق نفسه .
- يمكن للوحدة اللسانية أن تقيم علاقات تركيبية مع كل الوحدات التي تنتمي إلى المستوى نفسه ، والتي تظهر إلى جانبها وتشكل سياقها .

٧- محور التركيب -axe Sytagmatique

- إن محور التركيب هو المحور الذي تنتظم فيه الوحدات مع بعضها : الأصوات في الكلمة ، والكلمة في التركيب ، والتركيب في الجملة ، والجملة في العبارة .

- إن السمة الخطية هي سمة الرسالة اللسانية. وإنها لتسمح، بسبب هذا، للوحدات المنتظمة فيما بينها انتظاماً تركيبياً أن تتمثل على المحور الأفقي.

- يتجه هذا المحور في العربية من اليمين إلى الشمال، بينما المحور الرأسي فيتجه من الأعلى إلى الأسفل...

٨- العلاقات التركيبية:

- تقوم العلاقات التركيبية بين وحدات تنتمي إلى مستوى واحد.

وتكون متجاورة ضمن العبارة، أو الجملة، أو التركيب، أو الكلمة.

- إذا أخذنا جملة مثل: «شرب العاشقون ألواناً من العذاب»، فسنجد أن الوحدات اللسانية الداخلة فيها، تقيم علاقات تركيبية فيما بينها، فعلامة الجمع «ون» تقيم علاقة تركيبية مع الكلمة المفردة «العاشق»، والتركيب الاسمي «العاشقون» يقيم علاقة تركيبية مع الفعل «شرب»، والتركيب الفعلي «شرب العاشقون» يقيم علاقة مع التركيب الاسمي «ألواناً من العذاب». وقد كان بإمكاننا أن نمارس هذه النظرة لكي نتحدث عن العلاقات النحوية داخل العبارة. وإنه ليمكننا أن نمارسها في الكلمة الواحدة، وسنجد، إذ ذاك، أن ثمة علاقة تركيبية بين الأصوات حيث تخالف بينها وتمايزها من بعضها في الوقت نفسه. فالشين في الفعل «شرب» تقيم علاقة مع الراء، والشين والراء تقيمان علاقة مع الباء. ويقودنا النظر في العلاقة بين الأصوات (الحروف) داخل المورفيم (الكلمة) إلى النظر في نظام الصرف العربي. وإن هذا ليحيلنا بدوره إلى النظام المعجمي الذي يرتد بنا إلى نظام الجملة وعلاقاتها التركيبية.

- ونسمي «علاقات تركيبية» كل انتظام مطرد يشكل قاعدة يقوم عليها نظام الجملة، فالعبارة، فالنص. ويخرج عن هذا كل مالايقع تحت هذا الانتظام. وندل على ذلك بمايلي: (تعني الإشارة * أن الجملة غير صحيحة):

*- ألواناً العاشقون العذاب شرب.

* - العاشقون شرب من ألواناً العذاب.
* - العذاب من ألواناً العاشقون شرب.

وإذا وضعنا عبارة «شرب العاشقون ألواناً من العذاب» في مقابل العبارات التي جئنا على تسجيلها، فسنجد أنها تكوّن عبارة ممكنة وطبيعية. والسبب لأنها تتقيد بالقواعد التركيبية للعربية وقوانينها. فهذه من شأنها أن تحدد ترتيب العناصر ونظامها في تركيب أي جملة، فعبارة، فنص.

ويمكننا أن نضيف إلى ماتقدمنا به، قولنا إن العلاقات التركيبية، بشكل عام، تغطي كل العلاقات الموجودة بين العناصر المكوِّنة داخل العبارة.

٩- الاستقراء — Induction

- يمكننا مبدئياً أن نقول في تعريف الاستقراء، إنه منهج تعميمي، فهو يقوم على سلسلة من العمليات الإدراكية، وتتم هذه العمليات أثناء عملية الوصف، أو أثناء بناء نمط من الأنماط. وهدف هذه العمليات هو العبور من مكوّن إلى صنف، ومن قضية خاصة إلى قضية أكثر عموماً. ونستطيع، لبيان هذه النقطة، أن نقول: إن الاستقراء منهج تقوم طريقة البرهان فيه على الانتقال من الخاص إلى العام، ومن الجزئي إلى الكلي.

- تعد طريقة عمل الاستقراء، من منظور الآخذين بها، الطريقة الأكثر قرباً من معطيات التجربة. ويرون أيضاً أنها طريقة تعكس الواقع بصورة أفضل. ولبيان هذا، نستطيع أن نقول: إن الاستقراء لايقر إلا بالتجربة المباشرة، والمعاينة المحسوسة لكل فرد من أفراد النوع، موضوع البحث والتجربة.

- يعطي الاستقراء بياناً عن شيء مستقل بذاته، غير أنه لايقدم القواعد الكافية للمقارنة أو للنمذجة. ونضرب على ذلك مثلاً نستقيه من كتاب كارل بوبير «منطق الكشف العلمي». إن الملاحظة المباشرة للوزات مثلاً، تسمح لنا أن نقول: ثمة عدد كبير من الوزات ذات لون أبيض. وهذا هو الاستقراء. ولكننا نستطيع أن نقول في نقد هذا المبدأ: إن هذه الملاحظة

ذات الطابع التجريبي، لاتسمح لنا بالتعميم. إذ ماقيمة أن يكون عدد الوزات البيضاء كبيراً، مادامت هناك بعض الوزات ذات لون أسود.

ونلاحظ أن هذا المنهج يستوفي شروطاً في البحث أقل مايقال فيها إنها شروط الصحة والسلامة. ولكن هذه الشروط تبدو خيالية وعصية على التحقيق. ولذا، فإن اللسانيات قد تحولت عن هذا المنهج إلى منهج آخر أقل طموحاً ولكنه أكثر استجابة للتحقيق والتطبيق. وبتعبير آخر يمكننا أن نقول إن اللساني يجد نفسه مطالباً إذ يتبع هذا المنهج أن يقيم مدونة من العبارات تسمح له، بوساطة التقسيم والإبدال، أن يضع قائمة بالعناصر والقواعد تشتمل على جمل اللغة كلها. ولما كان جمع هذه محالاً، فقد أصبح العمل بهذا المنهج يمثل نوعاً من الطوباوية وضرباً من المثالية العلمية.

١٠- الاستنباط -Déduction

يمكن أن نقول في الاستنباط إنه يمثل عقلانية المنهج، لأن الممارسة النظرية هي الأساس فيه. وإن حاله في هذا ليشبه حال الرياضيات المحضة. ولتحديده، نستطيع أن نضع نقاطاً أربع تصفه وتدل عليه:

١- إنه مجموعة عمليات إدراكية تقود إلى استخلاص نتائج دقيقة. ولقد ورد في أحد المراجع التي ذكرنا بأنه يتصف بإجرائه الانحداري الذي ينتقل من العام إلى الأكثر خصوصية، ومن النوع إلى مكوناته.

٢- تتجلى سمته الأكثر بروزاً في بنائه الذي يتجنب، في كل لحظة من لحظاته، الاعتماد على التجربة.

٣- ثمة نوعان من أنواع الإجراء الاستنباطي:

- الأول، ويسمى الاستنباط القطعي. وهو يقوم على جملة من المقترحات الموصوفة بأنها حقيقية.

- الثاني، ويسمى الاستنباط الافتراضي. وإنه ليكتفي بافتراض أن القضايا حقيقية. ولذا، فإنه ينظر إليها بأنها مؤقتة. وإن هذا الإجراء لهو الإجراء المتبنى حالياً في السيميولوجيا، وفي اللسانيات. ويمكننا أن نقول إن

الثورة اللسانية التي أحدثها تشومسكي في الدراسات اللغوية لتقوم عليه من حيث الأساس.

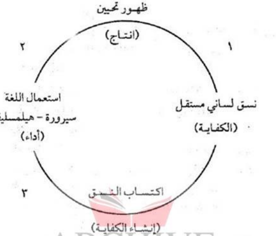
٤- ينتهي منهج الاستنباط إلى بناء نظرية تهدف إلى توفير الجهد، أو يكون مؤداها قائماً على بذل الجهد الأقل. وتحل هذه محل كثرة كثيرة من الجداول والإحصاءات التي يقوم الباحث بإعدادها في المنهج الاستقرائي.

١- دورة المقاربات البنيوية:

تقوم الظواهر اللسانية على النسق، وان المهمة المنهجية للسانيات البنيوية ستتركز على اقامة اجراءات، واستراتيجيات، وإبداع تقانات تسمح بوصف هذا النسق وتمثيله من خلال أبعاده الاستبدالية والتركيبية. وإن هذه المهمة للتتحتم على اللسانيات بوصفها علما يتجه إلى النسق وإلى المنهج. ويجب على الإجراءات والاستراتيجيات أن تساعد خصوصا في تمييز عناصر النسق (وكذلك بالنسبة إلى الأنساق التحتية المفترضة)، وذلك بموجب انتمائها إلى مستويات وصفية مختلفة (أو إلى مكونات توليدية). وكذلك يجب على هذه الإجراءات والاستراتيجيات نفسها أن تسمح باحتواء مختلف أنواع العلاقات الموجودة بين عناصر النسق.

فإذا تبنينا المقاربة التجريبية والاستقراء البنيوي الكلاسيكي، فإننا سنستخدم لكي نميز عناصر النسق، إجراءات من داخل اللسانيات للملاحظة، والمقارنة، والتحديد، والتقطيع، والتحقق، والتصنيف. وتفترض كل هذه العمليات وجود النسق.

ان منطق البنيوي التجريبي والإستقرائي ذو طبيعة دائرية، وستساعدنا الدائرة المصوّرة في الأسفل على تمثيل هذه الدورة الخاصة بالحالات التي يحلل فيها النحوي البنيوي نسقا لسانيا لم يوصف بعد. وإن الإشارة إلى بعض نقاط المقارنةمع القواعد التوليدية لتستهدف الحصول على نقطة انطلاق أكثر وضوحا بالنسبة إلى الدراسة اللاحقة للمناهج.



يجب الانطلاق من / ١/ لتفسير هذه الدورة. ان الرقم / ١/ يمثل أولا المثالية العلمية، وبموجبها يعمل نسق اللغة بشكل مستقل ويوجد ضمنيا عند المستعملين بوصفه كلية مشتركة ولاشعورية. وتشير الصورة ثانيا إلى أن هذا النسق غير المادي والمحتمل إنما يظهر في السيرورة الحركية والإنتاجية لاستعمال اللغة. وأما قوس الدورة العليا، فلا يمثل غير المرور من النسق إلى الإنجاز. وهو مرور لايتم إلا في شخص مستعمل اللغة. وإن اللساني البنيوي ليُدخل هنا مفهوم «الظهور» (التحقق، الإنجاز).

ليس الظهور هو الوحيد الذي يوجد لدى المستعملين، فتبرزه معرفتهم بالنسق من خلال الصيغ المتعددة للاستعمال اللغوي/ ٢/. فالصورة، في المقام الثالث، تشير إلى الجمل الداخلية للسانيات. وهذه مهمة جدا / ٣/ بالنسبة إلى الإكتساب الواعي للمعرفة الخاصة بنسق لغة مفردة، سندرسها. ومن هنا، وفي إطار هذه الأفكار، ينطلق النحوي البنيوي من المعطيات التجريبية للإنجاز في الإستعمال اللغوي (كلام، آراء).

ويجب، في المقام الرابع، على اجراءات اكتساب النسق أن تقود أخيرا إلى معرفة النسق. وهذا ممر تمت الإشارة إليه في/ ٤/ ، ويمكن النظر إلى المعرفة المكتسبة للنسق مجدداً بوصفها نقطة انطلاق ضرورية للظهور اللساني.

٢- تراتبيات المقاربات البنيوية وفوارقها:

لاتولي اللسانيات البنيوية الكلاسيكية اهتمامها إلى اكتساب المعرفة بالنسق فقط. إنها تحاول أيضا أن تكشف، ضمن هذه المعرفة، عما هو ابتدائي فعلا. ويُظهر هذا البحث أول وجه مهم من وجوه نقد الأسس التي تحدثنا عنها سابقا. فاللسانيات البنيوية تجد نفسها في مواجهة مع سلسلة من البدائل. فهل ستعطي الأفضلية إلى البعد الاستبدالي للنسق، أم ستعطيها إلى بعده التركيبي؟ وهل ستستعمل ازاء هذه التراتبية سمات الدراسة النسقية، أم سمات الإنتاج اللغوي؟ أم أنها ستولي أهمية متعادلة إلى البعد الاستبدالي والبعد التركيبي؟.

لقد أعطت البنيوية الكلاسيكية بشكل عام، أهمية مرجّحة لدراسة النسق، واعترفت بأسبقية البعد الاستبدالي. وكانت النتائج المنهجية لمثل هذا الاختيار مُدْرَكة مباشرة. ولذا، فيما يخص اكتساب المعرفة بالنسق، فان الانطلاق لن يكون فقط من الظواهر المنجزة: فهذه تساعد، بالإضافة إلى أمور أخرى، على إنشاء نسق فئات محور الاستبدال في المقام الأول. وماكان لهذا الممر أن يتلقى، في الجزء الأسفل من دورتنا، سوى التسمية العامة «اكتساب النسق».

وإنه لمن المناسب أن نشير أيضا، وضمن علاقة مع اكتساب النسق، إلى سلسلة من الفوارق والتوسعات التالية على وجهات النظر. وإنه لمن البدهي أن يدرس المرء، ليس العلاقات الاستبدالية للنسق فقط، ولكن أيضا علاقاته التركيبية، وخاصة أن تكاملية الاستبدال والتركيب وحدها تسمح بالوصول إلى العلاقات الداخلية المصاحبة للغة.

لقد أشرنا، في الدورة التي قدمناها في الأعلى، إلى مفاهيم القواعد التوليدية، ووضعناها بين قوسين. ولكي نتجنب أي مخاطرة توقعنا في

الالتباس، سنشير مباشرة إلى أن المعطيات اللسانية البدائية، بالنسبة إلى القواعد التوليدية، إنما يصوغها حدس المتكلم بلغته الأم. وإن كل الفرضيات المساعدة على الكشف تقوم على هذا الحدس. فانطلاقا منه يحدث التأكيد ويتم التثبت. نحن أيضا على صلة إذن بدورة، ولكنها دورة ذات طبيعة أخرى لما هو موجود في البنيوية الكلاسيكية.

ثمة فارق مهم آخر يخص تراتبية أبعاد النسق نفسها. فبينما يولي نحاة البنيوية الكلاسيكية الأولوية، في دراسة النسق، إلى الفئات الاستبدالية، نجد أن النحو التوليدي يولي اهتمامه إلى الأبعاد الاستبدالية والأبعاد التركيبية في الوقت نفسه. وإن هذا الفارق الأخير ليتطابق تحديدا مع التوجه الأولي الذي تتجه به القواعد التوليدية نحو الإنتاج اللغوي.

ان سيرورة الدورة، كما هي الحال عند اللسانيين الذين يشتغلون بوساطة الاستنباط (مثل اللسانيين الرياضيين. فهؤلاء تقل عنايتهم بالكشف)، تستطيع أن تعطي موضعا، على مستوى النظرية الوصفية، لشيء من التوترات، وهذا أمر سنعود إليه فيما بعد. والقواعد التوليدية لاتبحث أكثر من اللسانيات الرياضية (glossématique) عن كيفية اكتساب معرفة النسق: فهي لاتهتم باجراءات الاكتشاف بوصفها صيغا ممكنة للكشف القاعدي والمنهجي. إنها ترى على العكس من ذلك أن الاستخدام يسيطر على النسق، وأن هذه المعرفة النسقية تسمح له باستخدام سيرورات الإنتاج اللغوي، أو تسمح له بإعطاء تمثيل جديد (وتأويل) بنيوي لهذا الإنتاج. فالقواعد التوليدية لاتهتم بشكل أساسي الآ بما هو ممثل في الجزء الأعلى من الدورة. وذلك بما أن مفهوم الظهور، الخاص بالبنيوية الكلاسيكية، يجب أن يبدل بالانتاج (الحركي)، والنشاط الخلاق، والتجديد، والفعل الإبداعي، إلى آخره.

إن طرق المقاربة الاستنباطية للقواعد التوليدية (وللسانيات الرياضية) ليست صالحة تماماً للوصف القاعدي إلاّ إذا تصرف اللساني نفسه بوصفه متكلما للغته الأم، أو إذا كانت لديه روائز نفسية لسانية كافية (أي براهين

معرفية أو اجراءات للتساؤل)، وذلك لكي يتمكن من تأكيد أو التحقق من فرضياته ومن تكهناته.

ومهما يكن، فثمة تتابع مركزي يؤكد نفسه على الرغم من الإختلاف القائم بين مختلف طرق المقاربة البنيوية: يقوم هذا التتابع على افتراض أن النسق موجود دائما، سواء تعلق الأمر بالإجراءات الكشفية للبنيوية الكلاسيكية، أم تعلق الأمر بمقاربة اللسانيات الرياضية للتبعية وللوظيفة، أم تعلق بالقواعد الإنتاجية والتكهنية للقواعد التوليدية. وتظهر في قلب هذا التتابع، مع ذلك، خيوط منقطعة، لن نشير هنا إلا إلى الأساسي منها. وسنتكلم في المقاطع التالية عن بعض التفاصيل الأخرى.

يوجد الفارق الأساسي فيما يلي: يجب الحصول، في الكشف البنيوي الكلاسيكي، على المعلومات القاعدية الخاصة بالنسق في لغة واحدة. بينما تستعير اللسانيات الرياضية والقواعد التوليدية، على العكس من هذا، المعلومات الخاصة بالنسق من نماذج قاعدية أخرى، ومن الكفاية، أو من دراسة السمات النسقية المجردة والكونية. وإن هذه المعلومات لتستخدم بعد ذلك في النظرية العامة للقواعد.

إن البحث عن معرفة الكيفية التي يحصل فيها النحوي على معرفة النسق، وعن معرفة كيفية استخدامه وتمثيله لهذه المعرفة، ليعد نقطة انطلاق لدراسة أكثر عمقاً تتعلق بالمنهجية البنيوية. وإن مثل هذه الدراسة لتدعونا إلى فحص بعض الأمور على التوالي:

١- المنهج التجريبي الاستقرائي.
٢-المنهج التجريبي الاستنباطي.
٣- منهج البدهيات الاستنباطي.

٣- المنهج التجريبي الاستقرائي:

٣-١- سمت التوجه:

لقد طبق معظم ممثلي البنيوية الكلاسيكية المنهج التجريبي الاستقرائي، كما طبقه الوصفيون الأمريكيون على وجه الخصوص. وإننا إذ

نعلق عليه أولاً، فلأنه يسمح، بصورة أفضل من المنهجين المذكورين، بجمع المعلومات القاعدية الضرورية لدراسة نسق لساني لم يوصف بعد، كما يسمح من وجهة نظر مساعدة على الكشف، بالحصول على معرفة عن مثل هذا النسق.

إن السمة الأولى والباقية، هي أن المقاربات التجريبية والاستقرائية تنظر إلى الظواهر اللسانية المتحققة بوصفها ظواهر أساسية. ولذا، فاننا نطبق على الظواهر القابلة للملاحظة والتي تشكل الأساس التجريبي اجراءات للملاحظة وللمقارنة من داخل اللسانيات، وإننا لنصل بذلك إلى التحقق من العناصر وإلى تقطيعها. وستكون هذه العناصر خاضعة إلى العملية الاستقرائية: إننا سنعبر بوساطة التعميم من العناصر إلى الفئات. وستكون هذه مؤولة جوهريا بوصفها ثوابت مكوّنة للنسق في محور الاستبدال.

٣-٢- الوحدات اللغوية الصغرى والوصف السكوني للنسق:

انه لأمر بدهي أن نصل إلى وصف قاعدي سكوني حين نركز على التصنيف القاعدي. ولا يهم في ذلك اتساع القطع العامودي الذي نحظى به من جراء عملية تجزيء سلسلة التركيب. وإن هذا ليكون أكثر وضوحا أيضا، عندما يعكف التحليل البنيوي على العلاقات الاستبدالية الداخلية وعلى التركيب الثابت لعناصر الإستبدال نفسها.

ومع ذلك، فان الإجراءات التجريبية الاستقرائية لاتستبعد وجود متصور حركي للنسق، فمعرفة الفئات تعد معرفة أولية بالنسبة إلى عمل الآليات التركيبية. غير أن الهدف الخاص بالمنهجية التجريبية الاستقرائية إنما يكون في إنشاء نموذج لتصنيف من أجل البحث في لغة واحدة. وإذا كان ذلك كذلك، فإننا لن نلزم أنفسنا إذاً بتفسير سيرورات الإنتاج اللساني: فالمقصود قبل كل شيء هو التحديد، والتجزيء، والتحقق من العناصر المكونة للنسق. وثمة سمات مميزة: لقد قلنا في الأعلى ان الوصف يستهدف أساسا العلاقات الداخلية للنسق في محور الاستبدال. وإنه ليحصر نفسه، من جهة أخرى، في المستويات الدنيا. فيعطي بذلك، في إطار فقه اللغة،

نزعة في البحث عن أصغر الوحدات اللغوية (minimalisme). ونلاحظ أنه بدءا من الأربعينيات، قد أخذت مناهج البحث في الوحدات الصغرى والمتصورات المرافقة لها بالإتساع. غير أن الأمر ظل دون الكفاية بالنسبة إلى المستويات العليا. وأما مايخص إجراءات الكشف التي سنتكلم عنها، فستقدم بشكل يمكن معه استعمالها (وخاصة) في مستوى النحو.

٣-٣- الإجراءات الاستدلالية:

ينطلق المنهج التجريبي الاستقرائي من جملة من الملاحظات، أو هو ينطلق على وجه الخصوص من المقارنات الداخلية للسانيات والمنصبة على الظواهر المنجزة في محور التركيب (في النصوص مثلا). وإن الشروط الأولية لتطبيق هذه الإجراءات، لتوجد منجزة، لأن الظواهر اللسانية تتكرر في الواقع (توارد، تكرار).

ومن هذا القبيل، ثمة وسائط استقرائية في طبيعتها، تستطيع أن تدخل في هذه الإجراءات نفسها. وهكذا، فإننا نلجأ إلى المعارف التي تزودنا بها اللسانيات بخصوص بعض الخواص الأساسية المتعلقة بكل اللغات. وهذا يعني أن اللغات تحتوي على عناصر، وأن هذه العناصر «قائمة بذاتها»، و«متميزة»، وأنها قابلة للدخول في تصنيفات، إلى آخره. ونستطيع بالمقابل أن نستدعي المعرفة من اللغات المتقاربة. وانه لمن البدهي أيضا في معظم الحالات، أن عمليات التطابق والمقارنة تفترض وجود معارف صادرة عن تأويل الظواهر اللسانية(١).

المرحلة المهمة الثانية: تقود إجراءات الملاحظة والمقارنة إلى معرفة العناصر التي تتكرر، ويمكن لهذه أن تتحدد إزاء عناصر أخرى من عناصر السلسلة التركيبية. وإن هذا الإجراء التحديدي، والمسمى التقطيعي أيضا، يضاعف إمكانات التحقق من عناصر أخرى في السلسلة الخطية كلما وسعنا المقارنات مع نصوص أخرى.

وسنحاول، في مرحلة ثالثة جوهرية، مع متابعتنا للمقارنة اللسانية، أن نكتشف إذا ماكانت العناصر المحدودة (المقطعية) تقدم إمكانات للتوليف

مع عناصر أخرى، وماهي خواصها الشكلية المحتملة. وإنه لتظهر في مثل هذه النقطة وجوه أساسية لتكاملية جدول الإستبدال وجدول التركيب. فإذا كانت العناصر تقدم بعض السمات الشكلية المشتركة، فيمكننا أن نعبر إلى إنشاء الفئات. ثم نفحص بعد ذلك إذا كانت الخواص التوليفية نفسها تبقى صالحة بالنسبة إلى متتالية أخرى. وأما إذا لم تكن هي الحالة، فسنميز فئات جديدة. فإذا كانت هي الحالة جزئيا، فسنقيم في داخل الفئات الرئيسة، تصنيفات تحتية (تبويبات) تناسب الاختلاف اللاحق للخواص المشتركة. إننا سنميز مثلا فئة الأسماء انطلاقاً من بعض السمات التركيبية. فإذا بدا في داخل هذه الفئة أن بعض الكلمات تمتلك، على عكس بعضها الآخر، قدرة على التشكل مع كلمات تنتمي إلى فئة الأعداد، فسنجري تصنيفا تحتيا مختصرا: أسماء الجنس، أسماء المادة(٢).

وسنحدد، في مرحلة رابعة، مميزات العناصر المتحقق منها بما أن لها سمة في موضعها ضمن السلسلة الخطية، وهكذا عندما تجمع المؤشرات، فانها ستتيح فرصة احتمالية لاقامة تصنيفات تحتية جديدة.

٣-٤- جدول الاستبدال، امكانات التوليف، التوزيع:

تظهر التأملات السابقة بوضوح أن الهدف الأول للإجراءات التجريبية الإستقرائية هو اكتشاف الفئات القاعدية الموجودة في داخل جدول الاستبدال نفسه. أما مايخص علاقات الفئات الموجودة في داخل جداول الاستبدال المختلفة، فيمكننا أن ندرسها فيما بعد ضمن التوليف التركيبي. وإنه لينتج عن هذا أن كل مقاربة تجريبية استقرائية تنصب حصرا على نسق الفئات الاستبدالية إنما هي مقاربة ناقصة بالدرجة الأولى. وسيكون إثباتها صعبا من وجهة نظر منهجية.

يفترض تحليل الإمكانات التوليفية، والتوزيعية، إلى آخره، وجود منظور أكثر اتساعا عند الباحث من النظرة الاستبدالية البسيطة. وإنه لمن أجل هذه الأسباب وضعت الفحوص التجريبية والاختبارية للمدرسة التوزيعية

الأمريكية (الإحلال، والإبدال، والحذف) في حسبانها الأبعاد الإستبدالية والتركيبية للنسق في الوقت نفسه.

٣-٥- تعليقات نقدية:

تهدف الملاحظات التي ستلي ليس الاجراءات التجريبية في ذاتها، ولكن الاستخدام غير المبرر، أو قليل الفاعلية الذي نصنعه منها في بعض الأحيان. وأنه لمن المناسب أن يشير المرء إلى أن المناهج التجريبية الاستقرائية تكون ملائمة بصورة خاصة، عندما يكون المقصود تشكيل الفئات القاعدية التحتية واستخراج علاقاتها من غير مساعدة الرواة، كما هو الأمر مثلا بالنسبة إلى حالات قديمة في اللغة لم يتم وصفها بعد[٣].

ومع ذلك، تظهر تطبيقات عديدة للمنهجية التجريبية الاستقرائية، اتجاها استبداليا مطلقا. وهو اتجاه يهيمن عليه فقه اللغة والمتصور الصرفي للسانيات التاريخية في الوقت نفسه.

وما هو أكثر خطرا من جهة أخرى، هو أن بعض الأعمال الحديثة تشبه النزعة التجريبية والاستقرائية بالوصف السكوني للجدول تشبيها تاما. وهو وصف مزور الدقة، ويظن بعض القواعديين، خطأ، أن الاجراءات الاستقرائية لاتستطيع أن تعمل بفعالية إلاّ إذا صمتنا عن كل قضايا الاحتمال الاستقرائي: وتتعلق هذه القضايا تعلقا مطلقا بعدد وحدات الجدول المطلوب أن تحصى. فوصف جدول ما يعني في هذه الحالة عدّ عناصره. ونماذجها التوليفية بما يتعلق بتكرارها فقط.

وأما الصياغات فهي من النوع التالي: «كلما حسبنا السنوات، زاد اليقين»، أو: «كلما كان عدد الوحدات المحسوبة مرتفعا، أصبح الأداء العقلي أكثر ادهاشا»، أو أيضاً: «كلما كانت النسب المئوية متدرجة، كانت الأسس المنهجية أكثر صلابة، وكانت نتائج الوصف صالحة». وهكذا نرى أنه ليس لهذه أي علاقة تربطها بجوهر المناهج البنيوية. ولكي نثبت ذلك، فلنفحص عن قرب إشكالية الاحتمالية الاستقرائية على مستوى النحو مثلا.

لنفترض أن نحويا يعتقد أن من واجبه التوجه، ليس إلى الاحتمالية النوعية، ولكن إلى الاحتمالية الكمية، وإنه لمن أجل ذلك يقيم جدولا مكونا من/ ٦٠٠٠/ جملة، قاعدة له، وبحسب المتصور البنيوي، يجب على هذا النحوي أن يشير، بمصطلحات لسانية، إلى الأسباب التي دعته لكي يطبق الاستقراء ويفضل الاحتمالية الكمية في وصف هذا الجدول.

وسنلاحظ مع ذلك، أن هذه الأسباب لاتذكر حين الممارسة، ولن يجيب أحد على السؤال لمعرفة لماذا كانت بالتحديد/ ٦٠٠٠/ جملة ممثلة للانتاج غير النهائي للغة، كما سيهمل عرض الحافز الداخلي للسانيات الذي يجب أن ينظم اختيار ماهو مطلوب عده من الوحدات. وأخيرا، وعلى وجه الخصوص، سيغفل تعيين معايير التحديد لهذه الوحدات، بحيث أن سؤالا سيطرح نفسه مباشرة: هل الجملة التابعة الموصولة تشكل جزءا من الـ/ ٦٠٠٠/ جملة من جمل الجدول أو من المباني الاسمية غير المحصاة؟.

مادامت هذه الطرق الوصفية لاتقوم على أي مبرر منهجي، فإنها لن تستجيب للمعايير العلمية للبنيوية، وبالإضافة إلى هذا، فان الاختيارات والحوافز الاحصائية، لتبدو ضعيفة جدا في عدد من الجهات. فالتفكير النقدي في القضايا الاحتمالية يظهر غير كاف على المستوى الخاص للسانيات.

إن النسب المئوية التي تقترحها تحليلات التكرار، والتي تشير إلى درجات من الاحتمال الكمي، لاتعلمنا شيئا (جوهريا) عن النسق في ذاته. وربما يكون حظ الاقتراب من الأهداف العامة للسانيات البنيوية إذا قررنا أن جوهر الاستقراء ليس (بالضرورة) في الجدول أو في الاحصاء، ولكنه يكمن في العمليات التعميمية الضرورية لتكوين الفئات.

ألا وإنه ليقع على عاتق المقاربة التجريبية الاستقرائية في الواقع فتح منفذ على نسق فئات للغة (لم توصف بعد) محددة، وعلى شبكة العلاقات التي تتعهدها هذه الفئات في المستويات الاستبدالية والتركيبية. وتعد هذه المهمة أساسية.

٤- المنهج التجريبي الاستنباطي:

٤-١- المبادئ التجريبية للسانيات الرياضية:

لاتكمن النزعة التجريبية، بالنسبة إلى اللسانيات الرياضية- -Glos somatique، وخصوصاً بالنسبة إلى مؤسسها لوي هيلمسليف، في القاعدة التجريبية التي تمثلها المادة اللسانية (كما هي الحال بالنسبة إلى المنهج التجريبي الإستقرائي)، ولكن في المبادئ التجريبية الثلاثة، والتي يجب أن يغطيها الوصف اللساني. وهذه المبادئ تستلهم بوضوح من المنطق الرياضي. وإنها لتتعارض تعارضا تاما مع التصورات التي دافع عنها هيلمسليف في عام ١٩٢٨، والتي تخص نجاح المناهج التجريبية الإستقرائية وصلاحيتها(٤). وإن هذا التحول لمعزو إلى الأهمية التي يضفيها هيلمسليف على القواعد العامة. ولقد تصاعدت هذه الأهمية بدءا من سنة ١٩٤٣. وهي سنة ظهر فيها «Omkring sprogteoriens grundlœggeles».

كانت معايير هيلمسليف التجريبية -أو العقلانية- جديدة كل الجدة في الفلسفة وفي المناهج اللسانية. وبدا المصطلح «تجريبي» شاذا عندما طبق على مثل هذه المبادئ. ولقد كان هيلمسليف مستعدا لاستخدام مصطلحات أخرى إذا استوجب على نظرية المعرفة أن تبين أن المصطلح «تجريبي» غير ملائم.

تؤكد المبادئ الثلاثة على مايلي:

آ- يجب أن يخلو الوصف من التناقض.

ب- يجب على الوصف أن يكون قادرا على معالجة كل الظواهر اللسانية معالجة شاملة، سواء كانت هذه الظواهر منجزة أم غير منجزة.

جـ- ويجب على الوصف أن يكون وصفا بسيطا إلى أكبر قدر ممكن(٥).

تنتظم هذه المبادئ الثلاثة، كما يرى هيلمسليف، حسب تراتبية داخلية: فـ(آ) لها أسبقية على (ب) و(جـ).

٤-٢- المقاربة الاستنباطية للنسق :

إنه مما لاريب فيه، أن استدلالا دقيقا سيسمح بالوصول إلى رأي تكون الاستنباطية فيه كافية لمعاييرها الخاصة بالتكثيف، والشمولية، والبساطة(٦). ولكن يجب علينا مع ذلك أن نلاحظ هنا أن استنباطية هيلمسليف لم تعد قابلة للاستعمال بالنسبة إلى اللساني الوصفي، وكذلك بالنسبة إلى إنشاء قواعد تتعلق بلغات مفردة. وإن اللسانيات الرياضية، في الواقع، تنقل هذا التناقض: فهيلمسليف، من جهة، يختزل النسق إلى نسبة الإستبدالية، وإنه ليؤول، من جهة أخرى، النسق كما لو أنه سيرورة (على مستوى النص). وإن موقفا كهذا ليجد مبرره لو أن النظرية الوصفية تعلق على الأبعاد الإستبدالية والتركيبية للغة انتباها يتناسب مع أهميتها المتبادلة. ولكن هذا ليس هو الحال عند هيلمسليف: فنحن لانرى كيف تستطيع مقاربته التجريبية الاستنباطية أن تحافظ على صلاحيتها وخصوبتها من أجل التطور الخفي للسيرورة. ويجب على النسق، بالنسبة إلى هيلمسليف على كل حال، أن يكون مفهوما بشكل جوهري بوصفه حسابا استبداليا، وبوصفه جبرا الكميات لسانية قابلة للانجاز. ومن هنا، فإن البعد الاستبدالي للنسق، مفترض أن يوجد بوصفه واقعا عاما. ويكون من المناسب أن تطبق عليه مناهج تجريبية.

ينفذ هيلمسليف مبادئه الاستنباطية ضمن هذا المنظور الاستنباطي، وحينئذ يتحدد الاستنباط بوصفه ممرا من عمومية النسق إلى الوحدات، أو إلى المصطلحات أكثر واقعية وخصوصية. ويجب على فهم هذه الوحدات أن يؤدي أساسا إلى إظهار علاقة التبعية التي ترعاها (في محور الاستبدال) مع وحدات أخرى تنتمي إلى طبقة تكون في كل مرة أعلى، وتكون في النتيجة أكثر عمومية.

٤-٣- المبادئ التحليلية الأساسية :

يجد التحليل نقطة انطلاقه في الاجراءات التي اتخذها هيلمسليف لنفسه، وإنه لايجدها في الظواهر اللسانية المنجزة، ولكن في المعطيات

التجريبية المفترضة[٧]. وهذه المعطيات إنما هي فئات (نصوص) محللة في مكونات أكثر صغرا (فئات الجمل). ويمكن لهذه المكونات بدورها أن تحلل في فئات بنائية، وسيتابع التحليل نفسه، فيعبر من الفئة العامة للأبنية إلى الفئة الخاصة للكلمات، ومن الفئة العامة للكلمات إلى الفئة الخاصة لأجزاء الكلمات، ومن الفئة العامة للصيغ (morphèmes) إلى الفئة الخاصة لأجزاء الصيغ، إلى آخر، وإن مايظهر من هذا الضرب، لهو التبعية التراتبية لهذه الوحدات المتوالية في محور الاستبدال. ويطلق هيلمسليف اسم (glossèmes –أصغر وحدة لغوية ذات معنى) على الأشكال الصغرى التي يحددها التحليل بوصفها ثابتة وغير قابلة للاختزال. ويتعارض مبدأ هيلمسليف إذن مع التعميم الاستقرائي الذي يعبر من تحديد المقاطع إلى بنائية الفئات، ولكي يعمق هيلمسليف هذا التعارض، يطلق على اجرائه اسم «الاستنباط». وان هذا المصطلح ليستطيع أن يثير عند أصحاب نظرية المعرفة اعتراضات كانت تثيرها الصفة «تجريبي».

وثمة ملاحظات أخرى يجب أن تقال بخصوص مبادئ هيلمسليف التحليلية. فهو وإن كان يعد النص فئة هي الكبرى في علوها، الاّ أنه في مقاربته النظرية لم يول انتباها كافيا للتحليل الاستنباطي على مستوى النص تحديدا (أي لم يهتم بالنظام التركيبي). وان هذه الشائبة لتعود، على أكثر احتمال، إلى الأهمية الخاصة التي كان يحملها للمبادئ التجريبية. كما كانت تعود إلى الموقف المثالي الرياضي الذي ينظم محاولته في بناء نظرية قاعدية عامة للامكانات النسقية.

وثمة أمر آخر. فأن تظهر النظرية الوصفية الاستنباطية ممكنة التطبيق أو غير ممكنة. وأن تكون مثبتة وتم فحصها، فإن هذا ليس جوهريا بالنسبة إلى هيلمسليف:

لايمكن للنظرية اللسانية أن تخضع للامتحان (فتؤكد أو تكون غير صالحة) بالعودة إلى النص وإلى لغة موجودة. فنحن لانستطيع أن نحاكمها إلاّ بالرجوع إلى التماسك الذاتي، وإلى السمة الحسابية الشاملة.[٨]

يجب على المرء أن لاينطلق من تجربة الوصف اللساني، لكي يصل إلى حساب عام للنسق الذي تستطيع كل الحالات المنجزة فيه أن تكون مقدرة ومتوقعة. فالقيمة النظرية والحسابية لاتتعلق بفحصهما في الواقع اللساني إذن، لأن المسألة يمكن أن تكون مسألة قابليتهما للتطبيق. وهكذا فإن المسلمة البنيوية لاستقلال النسق تكون قد ارتقت، في النظرية القاعدية العامة عند هيلمسليف، إلى مستوى مسلمة النظرية الوصفية نفسها.

٤-٤- اللسانيات الرياضية ودراسة نسق اللغة الواحدة:

تثير ممارسة متصورات هيلمسليف عددا من القضايا عند النحوي المشتغل بلغة واحدة كما يبدو.

إنّ من يريد أن يقيم حسابا استنباطياً وتوقعيا، سينتهي لامحالة إلى استدعاء تجربته اللسانية الخاصة، وإلى اتفاق مستعملي اللغة حول النص، والجملة، إلى آخره، أو إلى أبحاث لسانية سابقة. وفي الحالات التي تنعدم فيها هذه المعارف، فسنرى أنفسنا مضطرين إلى اللجوء إلى استراتيجيات كشفية ذات طبيعة تجريبية واستكشافية. وهذا مايثير توترات من وجهة نظر نظرية المعرفة. وقد كان هذا هو الموقف المعروف لهيلمسليف في عام ١٩٢٨، ولكنه عاد عنه وأدانه منذ عام ١٩٤٣. ولن نشير هنا إلاّ إلى أهم التوترات. فهذه تصدر، من جهة أولى، عن المواجهة بين نظرية المعرفة الاستقرائية والبنائية لهيلمسليف، وبين، من جهة أخرى، الإشكالية التي تخص نقطة انطلاق اجراءات اكتساب المعرفة.

يرى هيلمسليف أنه يجب، في سياق النص، أن ندفع تحليل بعض العناصر التي تتكرر نحو توليفات مختلفة (تكرار). فإذا انطلقنا من هذا التحليل، فإننا نستطيع أن نعبر إلى تحديد امكانات توليف هذه العناصر، كما نستطيع أن نعبر إلى تحديد التبعية (المتبادلة) الموجودة بين العناصر الفوقية في نظامها والتحتية. ومن هنا فان اللجوء الى التعميم الاستقرائي، وهو أمر يرفضه هيلمسليف، ليظهر محتوما على وجه الدقة في هذا العبور نحو انشاء

حساب توقعي لإمكانات التوليف، وكذلك في اكتشاف مختلف أنواع علاقات التبعية.

عندما يدافع هيلمسليف بأن نظريته(٩) لاتقود نحو اجراءات كشفية، لأن هذه الاجراءات لاتحتوي إلا على المقدمات النظرية، فإنه يقصي أدوات اكتساب المعرفة التي يمكننا أن نلجأ إليها قبل أن نعبر إلى المقاربة الاستنباطية في بعض الحالات الصعبة، حيث يكون المقصود مثلا، وصف لغة لم تدرس بعد. وإنه، في الواقع، لأمر مستحيل أن يتم مختلف أنواع علاقات التبعية باعتماد مخططات محاور الاستبدال والتركيب، من غير التطابق المسبق للوحدات الوصفية: الصوت، الجذر، الكلمة، إلى آخره. ويحاول هيلمسليف أن يتجنب العقبة إذ ينظر إلى المطابقة بوصفها إجراء تم انجازه، أو بوصفها عملية لتنفيذ الاتصال في الوقت نفسه. غير أن هذا المخرج الاستنباطي لايحل فورا كل القضايا. فعندما يكون المقصود هو دراسة لغات أو دراسة حالات لغوية قديمة لم تدرس بعد، فإنه يجب على تحديد الوحدات الوصفية ومطابقتها أن تحدث أساسا عن طريق تجريبي استقرائي، وإن هذا ليتطلب أن ننطلق من ظواهر منجزة. ويبدو إذن أن ثمة تعاونا مطلوبا بين الاستقراء والاستنباط. واذا كان هيلمسليف في مقاربته الاستنباطية، يريد أن يعبر من الفئات إلى المقاطع (توليفات أكثر صغراً)، فعليه قبل كل شيء أن يضع في حوزته فئات أو أن يكون قادرا على تكوينها، ومن هنا تأتي ضرورة الاستقراء.

٤-٥- تثمين نقدي عام:

يبرز المنهج التجريبي الاستنباطي في أسّه المعرفي مأزقا: فاللساني الرياضي يتكلم، من جهة أولى، عن أنساق غير منجزة، وإنه ليدافع بأن هذه الأنساق المجردة والافتراضية(١٠) يمكن أن ينظر إليها بوصفها حسابات، ومن جهة أخرى، فإنه لايستطيع أن يجيب بصورة مرضية عن سؤال معرفة كيفية التزود بالمعلومات الضرورية الخاصة بالأنساق اللغوية الواحدة التي لم تدرس بعد.

إذا نظرنا إلى اللغة بوصفها كمّاً جبريا سابقا في وجوده، على انحيازه نفسه، ومستقلا عن الواقع اللساني، فان هيلمسليف سيمتنع عن الولوج في أي منفذ يؤدي إلى معرفة واقعية بأي نسق غير تلك المنافذ التي يعرفها مسبقا. وفي النهاية، فإن نظرية مبنية على أفكار قبلية مثل نظرية هيلمسليف، تعد صالحة دائما و(صحيحة)، ولكنها لن تستعمل فورا لوصف هذه اللغة الطبيعية وتلك من اللغات التي لم تدرس بعد.

ولن تكون هذه النظرية أكثر تطبيقا إذا كانت وسيلة كشفية للتحليل (التقابلي) المتعدد اللغات للغات غير معروفة. وفي الواقع، فإن هيلمسليف لايرغب أن يلتزم بقضايا الواقعية الساذجة. وعلى العكس من هذا، يقدم هيلمسليف أساسا بدهيا متينا ونظرية تعريفية رائعة، وذلك لإنشاء نظرية جبرية للنسق، تعد قاعدة للقواعد العامة.

٥- منهج البداهة (aixiomatique) الاستنباطي:

٥-١- سمت التوجه:

تحتل مقاربة القواعد التوليدية، ببعديها البدهي والاستنباطي، مكانة خاصة بين المناهج البنيوية.

إن القواعد التوليدية، على عكس هيلمسليف، لاتسأل نفسها عن الكيفية التي يقام فيها نسق للتعريفات العادية (الواقعية)[١١]، ولكنها تعطي تعريفات ظاهرة لوحداتها الوصفية التصنيفية. وإنها لاتبحث أيضا بالطريقة التي تستخلص فيها البدهيات من نظرية لسانية، ولا بالطريقة التي نؤسس فيها هذه البدهيات. ولكنها، كما هي الحال بالنسبة إلى هيلمسليف، تدع من غير جواب السؤال عن معرفة كيفية اكتساب نسق غير معروف[١٢]. وان هذا ليأتي من أنها، بسبب نظريتها البنائية للمعرفة، تنظر إلى الحدس اللساني بوصفه أساسيا. إذ من المفترض أن يكون هذا الحدس معطى للمتكلم بلغته الأم (أي معطى للساني في معظم الحالات)، وذلك في إطار التمكن من القواعد النحوية.

وانطلاقا من هذا الحدس وموضوعه، نقيم فرضيات، ولكن من غير أن نولي فيها أي مصلحة فورية لبدهية الملاحظة المباشرة: إننا على العكس من ذلك، نعلق امكانات التأكيد والتطابق على فرضيات للأحكام يدلي بها المتكلم بلغته الأم مستندا إلى حدسه، ويجب أن تثار هذه الأحكام عن طريق سلسلة من الأسئلة والروائز النفسية اللسانية، والتي أعدت لهذا الغرض خصوصا. ولن نعمق هنا القضايا التي تطرحها قيمة هذه الروائز(١٣). أما فيما يخص النظرية التوليدية ومنهجها، فإننا لن نلخص منها مؤقتا غير الخطوط الجوهرية.

٥-٢- السمة البدهية لقواعد إعادة الكتابة:

تروم القواعد أن تكشف عن النسق الذي يستبطنه شخص متكلم اللغة، وإنها لتنظر جوهريا إلى اللغة (من خلال إمكانات انجازاتها المضاعفة) بوصفها مجموعة غير محدودة من الجمل تقوم في أصلها على عدد محدود من القواعد. وسيكون مقصودها إذن أن تصوغ هذه القواعد صياغة واضحة ماأوتيت إلى ذلك سبيلاً، أي أن تعطي عنها تعريفات شكلية (عملية)، وذلك بصورة تبلغ من العلمية أعلى درجات قابلية الخضوع للامتحان. ويجب، بالإضافة إلى هذا، أن تنتبه بما فيه الكفاية إلى السمات الجوهرية للغة في ذاتها: الاطراد، والنشاط الخلاق، الى آخره. ولكي تحقق القواعد التوليدية هذه الأهداف، أقامت نسقاً بدهيا من القواعد، يلبس شكل منطق رياضي من أشكال اللوغاريتم (الحساب).

لاتنطلق، إذن، القواعد التوليدية من معطيات ملاحظات الواقع الاستقرائي، كما يفعل ذلك المنهج التجريبي الاستقرائي. إنها، على العكس من هذا، تبني بوساطة الاستنباط، مستعيرة إلى حد كبير المعلومات من نماذج قاعدية أخرى (تقليدية وتصنيفية)، وغير قادرة أن تظهر صحة الآلية الشكلية لقواعدها إلاّ في مرحلة التأكد والفحص.

ينظر إلى القواعد في النظرية التوليدية بوصفها نوعا من الأنساق البدهية التي تستند إلى الجملة بوصفها تصنيفا، وإذا كان هذا هكذا، فيجب

على الاشتقاق الذي يقوم داخل النسق الاستنباطي أن يلبي قبل كل شيء شروطا في الكثافة، وفي الشمولية، وفي الاستنباطية المنطقية.

تستخدم آلة تشومسكي التمثيلية رموزا تصنيفية، وتحت تصنيفية، إلى آخره، يضاف إليها تعليمات مختلفة تتصل، بين أشياء أخرى، بإمكاناتها في التسلسل المنطقي. ولذا، فإن الاستمرار لينعقد ظهوره بالنسبة إلى البنيوية الكلاسيكية: يمكن أن ننظر إلى هذه الرموز بوصفها ممثلة لمحور الاستبدال (مثال ذلك: م ا، م ف، إلى آخره*). وإن كل مايوجد على يسار** السهم (عامل الربط) في قواعد إعادة الكتابة يحتوي على تعليمات. وهذه تتعلق بآليات العلاقات التركيبية الممكنة في داخل الاستبدالات:

آ- م ف ← ف + م ا.

ب- ا م ←معر + ا (جم)***.

يجب أن تفهم فعلا كل قاعدة من قواعد إعادة الكتابة بوصفها إوالية «mécanisme»، لأنها لاتنطوي فقط على متغيرات قاعدية مثل الرموز، إنها تمثل أيضا الحركة، أو، بشكل احتمالي، التكرار (كما هي الحال في القاعدة «آ») ضمن امكانات التوليف التركيبي.

سيظهر البحث عن العلمية من خلال شكلين في القواعد التوليدية. فالمقصود أولا هو إقامة الدليل على صحة النسق البدائهي، وذلك باللجوء إلى أشكال مرئية من البداهة على مستوى الإشتراك الذاتي. فلقد يحصل أن جمل الاثبات و/ أو الفحص تؤدي إلى ترك بعض البدهيات وتغييرها أو إلى تبديلها.

إننا ننظر، ثانيا، إلى معايير الكثافة، والشمولية، والبساطة بوصفها قطعية. وإن هذه المعايير لتعيدنا ثانية إلى هيلمسليف، وخاصة إلى المبادئ التجريبية لنظريته الوصفية، فالمقتضيات المنهجية للكثافة تظهر بوضوح في

---

*- م ا = مركّب اسمي. م ف= مركب فعلي.

**- وردت الكلمة في النص الفرنسي «يمين». وقد وضعناها يسار لمناسبة الكتابة بالعربية.

***- معر -معرّف، جم=جملة.

المعالجة التوليدية لقواعد إعادة الكتابة. كما تظهر مع إدخال نسق بدائهي، من واجبه أن يسمح باستنباط بدهي. وأما مايتعلق بمعيار البساطة، فإنه يتصل اتصالا وثيقا بمبادئ التعميم لاقتصاد القواعد. ويتناسب مبدأ الاقتصاد مع المطلب المنهجي الذي يريد أن تكون قواعد إعادة الكتابة محدودة قدر الامكان، وذلك بوصفها ممثلة لفئات استبدالية، وممثلة لتسلسلاتها المنطقية التركيبية. وأما مبدأ التعميم فهو مساوق للمعيار التجريبي الشمولي الذي اقترحه هيلمسليف. ومع ذلك، فإن النظرية التوليدية لتذهب إلى أبعد من ذلك في صياغتها لهذا المبدأ. فهي تحدد للقواعد هدفا يتجلى في تعريف كل جمل لغة ما، ولاشيء غير الجمل في هذه اللغة.

٥-٣- المنهج الاستنباطي للقواعد التوليدية:

عندما تبنت القواعد التوليدية إجراء بنائيا، فقد حددت لنفسها غاية تجلت بادئ ذي بدء، في تصحيح المقاربات التجريبية الاستقرائية غير الملائمة تصحيحا جذريا، تلك المقاربات التي كانت تمارسها البنيوية الكلاسيكية. وكما هي الحال عند هيلمسليف. فلقد بنى ناعوم تشومسكي نسقا من القواعد تستطيع فيه المكونات الخاصة أن تكون مستخلصة من الفئات العامة. وكان منطلقه في ذلك، معرفة الفئات الاستبدالية التي زودته بها، من بين أشياء أخرى، الوصفية الأمريكية. ويمكن القول بهذا الخصوص، إن المنطق الرياضي، وبصورة أكثر تحديدا أن تطوّر دراسة الأسس الرياضية قد أمده بأداة شكلية ملائمة، إلى درجة أن القواعد التوليدية ظهرت بوصفها شكلا لسانيا جبريا. ولكنه شكل خاص يلبس فيه الاستعراض الرياضي لباس أهمية أقل من التمثيل الشكلي للغة الطبيعية. وأما على مستوى تداخل العلوم، فإن الفضل العظيم لناعوم تشومسكي إنما يكمن في مساهمته في إنشاء نظرية قاعدية للغات شكلية[١٤]. وهذا أمر لانستطيع أن نتوسع فيه، لأننا نعمل هنا على لغات طبيعية.

ترى القواعد التوليدية في الجملة (النواة) أعلى طبقة افتراضية. وإنها لتمثلها بوساطة الرمز (جم). وانها لتعطيها تعريفا عمليا على شكل قاعدة من قواعد إعادة الكتابة:

جم ← م١ + ف + مس (مسند)

وكما رأينا سابقا، فسنلاحظ هنا في القاعدة نفسها أن التسلسل المنطقي الخطي لمحور التركيب (على يسار عامل الربط) يقوم أيضا بمهمة تعيين المكونات في محور التركيب. وهكذا، فإن المبدأ الأساسي للبنيوية، والخاص بوصل الاستبدال والتركيب، ليجد نفسه مطبقا بشكل اقتصادي، وواضح، وعام، وتام.

وكذلك، فإن القواعد التوليدية لتستجيب بتوسع إلى مقتضيات الكثافة كما تم التعبير عنها سابقا في المنهج الاستنباطي عند هيلمسليف. وفي الواقع، فإنها إذ تنطلق من الرمز الأولي (جم) ومن المعلومات المرتدية شكل قواعد التوسع، فإنها تصل، بعدد محدود من الحركات الاستنباطية، إلى تحديد الوصلات التي تكوّن الوصلات التي تكوّن المجموع التحتي ؤ/ أو عناصر المجموع (جم). وبما أن هذا التحديد يعد لوغاريتمياً، فإنه يخضع إلى عدد من القيود التي تم ادخالها تحديداً من أجل ضمان الاستنباط المنطقي والكثافة: وهكذا، فإن أي رمز يقع على يسار سهم المعلومات مثلا، لايمكن حذفه أو استبداله.

ونشير أخيرا إلى أنه يمكن لقواعد إعادة الكتابة أن تنجز نفسها تحت صيغة من صيغ الاشتقاق. فهذه تسمح بترميز بنية الجملة بمساعدة رسم مثل: الشجرة أو الرسم البياني المفرع.

٥-٤- الوضع التجريبي للقواعد التوليدية:

لم تتوقف اللسانيات مع ظهور القواعد التوليدية عن أن تكون علما تجريبيا، على الرغم من أن هذه قد تبنت منهج البدهية والاستنباط[١٥]. وإنه لمن الصحيح أن القواعد التوليدية في بعض الموازين إنما هي قواعد قبلية. ولقد كانت، بالتعارض مع المناهج التجريبية والاستقرائية، لاتعطي جملا للمراسم التشريفية صادرة عن الملاحظات، والمقارنات، إلى آخره، إنها، على العكس من هذا، تصوغ باستخدام الاستنباط مقترحاتها البدهية وفرضياتها المتتابعة التي تتعلق بالواقع القاعدي للجملة. ويجب عليها مع

ذلك، اذا أرادت أن تصل في لحظة من اللحظات إلى درجة كافية من درجات الملاءمة التجريبية، أن تتحقق من مطابقة الواقع الشكلي مع بدهياتها، كما يجب عليها أن تتحقق من الواقع اللساني الملاحظ.

ولكي تباشر القواعد التوليدية هذا التحقيق، فإنها تلجأ إلى أحكام حدسية لباحث محدد (وسيكون أحد المتكلمين بلغته الأم). وستكون هذه الأحكام قائمة بالضرورة على معطيات في الملاحظة سابقة الوجود، وإذا كانت هذه المعطيات في بعض اللغات غير كاملة، أوإذا كانت في وجوبها مبنية بناء تقريبيا، فان الملاءمة التجريبية ستثير بدهيا مسألة عسير حلها(١٦).

ومهما كانت المعضلات التي تواجهها القواعد التوليدية، فإنه لمن الواضح أن التمييز البدهي الاستنباطي يجب أن لايضللنا عن الطبيعة التجريبية لنظريتها في الكفاية اللسانية. ونشير، مع ذلك، إلى أن القواعد التوليدية لاتمنح التجريب كل انتباهها إلا في المرحلة الثانية من مراحل اجرائها، وأنها تثابر في أن لا تعترف (كفاية) بالمسألة كما هي، والتي تطرحها الحالات التي تكون الملاءمة فيها مستحيلة. وهكذا، فعندما يكون المقصود هو إعادة التمثيل القاعدي لحالات لغوية قديمة وغير موصوفة، فإن التأكيد والفحص يُستبعدان، وذلك لأننا لانملك معطيات من الملاحظة تسمح ببناء الكفاية الضرورية. والمهم بشكل عام إذن، هو أن نعرف ما إذا كانت القواعد التوليدية تسمح بصياغة دقيقة لكل اللغات الأم. فهذه مسألة تبقى مفتوحة(١٧).

٥-٥- تعليقات نقدية:

انه من غير الممكن، في إطار تلخيص لمنهج البدهية والاستنباط، أن نعمق المناقشة عن النظرية التوليدية وتقاناتها. وسنحيل القارئ من أجل معلومات أكثر سعة، إلى سلسلة من الكتب الوجيزة التعليمية(١٨). بينما سنقتصر هنا على الإدلاء ببعض الأفكار النقدية.

وتخص أولى هذه الأفكار موقف القواعد التوليدية من الاستقراء والاستنباط. فلقد رفض التوليديون التجريبية والاستقراء حين انبروا ضد توجه

اللسانيات الأمريكية إلى التحليل النفسي. ومادام الحال كذلك، فانه ليبدو لنا أن مثل هذا الموقف مفهوم بذاته، ولكنه متطرف فوق الحد: لاتستطيع نظرية للوصف اللساني إلاّ أن تستفيد إذ تؤسس نفسها على توليف متناغم بين الاستقراء والاستنباط، وفي الواقع، فإن التحليل الاستنباطي، كما يمكن أن يمارسه «المتكلم بلغته الأم» يقدم قاعدة ضيقة جداً لبناء نظرية وصفية[١٩]: بينما يجب على هذه أن تكون قابلة للتطبيق على لغات أخرى.

وتخص ثاني هذه الملاحظات طريقة اكتساب معرفة النسق، وخاصة بالنسبة إلى لغات لانملك عنها المعلومات الضرورية. وإنه ليبدو بهذا الخصوص أن عودة إلى البناء التجريبي والاستقرائي للمعلومات القاعدية، ستقدم الاجراء الأكثر اقتصادا والأكثر فعالية[٢٠].

يظهر الاستقراء على كل حال في بعض نقاط نظام الوصف للقواعد التوليدية الحالية. فالتوليدي، وإن حدد صياغته النظرية في إطار اللغة الأم، فإن نسقه القاعدي يحتوي على جزء كبير من التعميم الاستقرائي حتى قبل أن تباشر آليات الاستنباط فعلها. ولدينا القواعد التالية:

جم ← م إ + ف + مسند اليه (مس).

مس ← ف + م إ + ظرف.

م إ ← تعر + إ (جم).

وتعد هذه القواعد فرضيات تعميمية. وانها لتقوم على معلومات (تخص الفئات القاعدية، والفئات التحتية) مبنية بوساطة الاستقراء، ومستعارة عند الاقتضاء من القواعد اما التقليدية واما التصنيفية. وانه لمن غير اللجوء الضمني إلى الاستقراء، فإن متصورات القواعد التوليدية ومناهجها، ستبقى إذن في جزئها الأعظم غير قابلة للاستعمال. ومع ذلك، فإن التوليديين إذا طوروا نظريتهم ونسقهم التمثيلي من أجل لغتهم الأم، فإن هذه العقبة لم تصدمهم مباشرة: فبما أن «المتكلم بلغته الأم» يمتلك المعرفة بكل مايجب أن يكون ممثلا في الترسيمات البدهية والاستقرائية، فإن المسألة

الخاصة بمعرفة أي من الثوابت تتناسب مع الرموز التبويبية (جم)، (مس)، (م إ، م ف)، الى آخره، لاتمثل أي صعوبة. وكذلك، لن تظهر أي مشكلة تتعلق بالقيمة الاسنادية والانتاجية، أو بدقة آلية القواعد، وذلك لأن احكام السيطرة على اللغة الأم يعمل بوصفه آلة مراقبة. ولكن الوضع لن يكون بسيطا أيضا. عندما تنعدم المعلومات القاعدية الضرورية المسبقة، وانه ليجب بادئ ذي بدء في مثل هذه الحالة على تكوين الكفاية أن يتم بمساعدة اجراءات كشفية ذات نظام استقرائي. واستنادا إلى قاعدة المعرفة المكتسبة هكذا، نستطيع أن نعبر، في مرحلة ثانية، إلى إعادة تمثيل نسق قواعد الاستبطان(٢١).

٦- الخلاصة:

ارتكزنا في هذا البحث على نظرات نظرية (عرفانية ومعرفية). ولقد حاولنا أن نوضح الانسجام، والقرابة، والاختلاف الذي تمثله المناهج البنيوية المختلفة.

كان انطلاقنا من تصور مشترك بين كل الاتجاهات البنيوية. ويفترض هذا التصور أن ثمة نسقا من حيث الأساس تقوم عليه التعبيرات اللسانية المتعددة. وإننا لنجد، في داخل الحركة البنيوية، أن اللسانيات الوصفية (البنيوية التجريبية والاستقرائية) واللسانيات التفسيرية (اللسانيات الرياضية والقواعد التوليدية) تعزوا إلى هذا النسق دورا مركزيا. ولكنها تخضعه إلى مقاربات وإلى تأويلات مختلفة تماما.

يكوّن النسق، من منظور البنيوية التجريبية الاستقرائية قاعدة التعبير أو قاعدة التحقق اللساني. ويجب الانطلاق من معطيات التحقق لكي تصبح المعرفة النسقية باللغات غير الموصوفة معرفة ممكنة. وإن الاجراءات الكشفية المستعملة بهذا الخصوص ذات طبيعة تحليلية وتعميمية، فالمقصود هو تحديد الوحدات الوصفية والتحقق منها، وذلك بالاعتماد على ملاحظة معطيات التحقق الداخلية للسانيات، وعندما تبدو هذه الوحدات مالكة لسمات

مشتركة، فإننا نعمم مقتنعين بوجود فئات، قدمتها القواعد أساسا بوصفها معطيات استبدالية سكونية.

إن اللسانيات الرياضية والقواعد التوليدية، على عكس البنيوية التجريبية والاستقرائية، لاتولي أي انتباه إلى اكتساب المعلومات القاعدية الضرورية لدراسة نسق اللغة الواحدة. وأكثر من هذا، فإن تأويل النسق كما تقوم به البنيويتان الاستنباطيتان، ليقدم اختلافات متميزة إزاء وصفه التجريبي والاستقرائي.

يجب على النسق، بالنسبة إلى اللسانيات الرياضية، أن يكون مؤولا بوصفه كماً جبرياً مجرداً، تتعاور مصطلحاته علاقات متبادلة مضاعفة. ويجب لكي يسطيع المرء أن يصوغ أحكاما علمية حول هذا النسق، انشاء نظرية تجريبية واستنباطية، تحتوي في وقت واحد على بدهيات وعلى مجموعات من التعريفات الدقيقة. فنظرية هيلمسليف النسقية، والتي تريد لنفسها أن تكون نظرية قاعدية عامة، إنما هي نظرية ذات طبيعة مسبقة، وتهدف خصوصا إلى جعل الأحكام التكهنية عن الظواهر اللسانية المنجزة أحكاما ممكنة.

وأما بالنسبة إلى القواعد التوليدية، فيجب أن تؤول النسق انطلاقاً من نموذج لساني نفسي، وسيمثل هذا النموذج القواعد التي استنبطها «المتكلم من لغته الأم». وإننا لنستعمل بالنسبة إلى هذه القواعد بلا مبالاة -وغالبا مانخطئ- المصطلحات: «الكفاية» و«الحدس». بينما تنسب القواعد التوليدية إلى نسق اللغة بعدا حركيا وخلاقا، وذلك بوصفها نظرية للكفاية اللغوية، وثمة أمر آخر، فهي على المستوى الشكلي والبدهي، تحكم قبضتها ثانية بوساطة مجموعة من القواعد على الاستراجيات والسيرورات الذهنية التي تهيمن على انتاج اللغة.

إننا لم نلامس، في هذا الفصل، الفوارق فقط، ولكننا لامسنا أيضا الانطباقات والفروع المنظورة القائمة، من جهة أولى، بين القواعد التوليدية

واللسانيات الرياضية، وبين هاتين النظريتين الاستنبطاتيتين والبنيوية التجريبية الاستقرائية من جهة أخرى. ولقد حاولنا أيضا أن نعطي حكما نقديا عن مختلف المناهج البنيوية. وإذا كان هذا الحكم قد استطاع أن يبدو في غير صالح النظريات الاستنباطية، فإن هذا يعود، كما نظن، إلى أن اللسانيات في أيامنا ليس في مقدورها أن تنتج قواعد استنباطية عامة، قابلة للتأكيد وللفحص، وتمتلك درجة كافية من الملاءمة التفسيرية. إذ ليس من الممكن لقواعد استنباطية عامة أن تهمل الاستقراء والمعطيات المباشرة للتجربة إلاّ اذا كانت عامة بما فيه الكفاية، أي إلاّ إذا ضحّت بقضايا الوصف الخاصة بلغة واحدة.

المراجع:

1- R.G. Van de velde: Zur deskriptiven Adäqutheit. PP131 et 132, iD, Generative, Grammatik. PP 72 et suiv.

٢- سنتكلم عن الفئات الفرعية بشكل مطول في الجزء الثاني.

3- R.G. Van de velde: Empirisch- induktive Linguistik, PP 14 et suiv. Zur Grundlegung einer Linguistischen Methodik, commetationes societatis linguisticae Europae ae (Herausgeber) P.Hartmann, 4, Max Hueber verlag, München, 1977), PP 12 et suiv.

4- Louis Hjelmslev: Principes de grammaire générale. Det kgl Danske videnskabernes selskab, Historisk-Filologiske Meddeleiser, xv,1 (København, Andr. Fred. Høst, Søn. Voyez aussi B. siertsema. A study of glossematics. Critical survey of its fundamental concepts. (The Hague, Martinus Nijhoff, 1955) PP 37 et suiv.

5- Louis Hjelmslev: Prolegomena. PP 11et suiv.

6- R.G. Ban de velde: Zur Wissenschafttichkeit der linguistik. PP.12-20.

7- Louis Hjelmslev: Prolegomena. P 12.

8- ibidem. P 18.

9- ibidem. P 17.

10- B.Siertsema: A study of glossematics, P 49.

11- Louis Hjelmslev: Prolegomena. PP. 20 et suiv.

12- R.G.Van de velde: Generative Garmmatik und Heuristik. Folia linguistica. 1971. PP 44-45.

13- ibid, PP 68-89.

14- Noam chomsky: Formal properties of grammar. dans Handbook of mathematical psychology (ed. R. Duncan Luce, Robert R. Bush, Eugene Galanter, Vol.2 (New yoek, John Wiley and sons), PP 323-418.

15- R.G.Van de velde: Zur wissenschaftlichkeit der linguistik. PP 31- 32.

16- R.G. Van de velde: Darstellungstechnische probleme der T.G.G. Leuvens bijdragen (leuven instituut voor Dialectologie, 1971): PP 69-73.

17- R.G. Van de velde: Generative und Genese. PP 80-86.

18- Emmon Bach, An introduction to transformational grammar (New York, chicago, San. Francisco, Holt, Rinehard and winston, 1964).

19- R.G. Van de velde: Zur wisenschaftichkeit der linfuistik. PP12 et suiv.

20- R.G.Van de velde: Empirisch-induktive und generative Garmmatik, Aimav, linguistische studien (Leitung S.de coster, M. De Grève, F.Van Passel, Bd. V1, Brüssel, 1971) PP 14-25, 115 et suiv. et ID. Zur Grundlegung. PP 12 et suiv.

21- R.G. Van de velde, Empirisch-induktive Linguistik und Generative grammatik. PP 14- 121.

بحوث في نظرية الأدب العربي الحديث

د. عبد النبي اصطيف

خيط التراث في نسيج الشعر العربي الحديث:

مدخل تناصي

ليس ثمة من يماري اليوم في الدّين الكبير الذي طوّقت به العلوم الإنسانية عنق النقد الأدبي، ولاسيما في هذا القرن الذي غدت فيه علوم مثل علم النفس، وعلم الاجتماع، والأنتروبولوجيا، والفلسفة، واللسانيات

* د. عبد النبي اصطيف: استاذ الأدب المقارن والنقد الحديث في جامعة دمشق، استاذ زائر في الولايات المتحدة، له عدد من المؤلفات. ينشر في الدوريات المحلية والعربية والأجنبية.

الحديثة، مصدراً لاينضب للناقد الأدبي يستلهمه في تطوير طرق مقاربته للنص الأدبي. وعلى الرغم من تفهم المرء لرأي الكثير من أتباع المنظور الداخلي intrinsic perspective للأدب في أن هذا الاستلهام كان وبالاً على النص الأدبي نظراً لما ينطوي عليه من تنكر لطبيعة الأدب بوصفه واحداً من الفنون الجميلة، فإنه من جهة أخرى لايمكنه إلا أن يعترف بأهمية الاستبصارات القيّمة التي يسرّتها هذه العلوم في فهم جوانب مختلفة من العملية الأدبية. وأكثر من هذا فإن بعضاً من هذه العلوم كعلم النفس[١] ومختلف علوم اللغة الحديثة أو مايُعرف باللسانيات[٢] له في موضوعه (الإنسان بالنسبة لعلم النفس، واللغة الإنسانية بالنسبة للسانيات) في المسوّغات مايكفي للدفاع عن استلهام النقد الأدبي له في مواجهة هذا الأخير للنص الأدبي. فمنتج النص الأدبي ومتلقيه ومحوره هو الإنسان الذي يُعنى علم النفس بجوانب حياته الشعورية واللاشعورية، وأداة الأدب هي اللغة الإنسانية محطّ اهتمام علوم اللغة الحديثة. ومعنى هذا أن دارس الأدب لايغادر ساحة الأدب عندما يستعين بعلم النفس في دراسته لجوانب العملية الأدبية؛ وهو لايبارحه قيد أنملة عندما يقف نفسه على دراسة أداته التي هي اللغة الطبيعية natural language أو اللغة الإنسانية، ينظر إليها من موقع تحالف علوم اللغة الحديثة ويتبصّر في وجوهها ومستوياتها المتعددة.

والواقع أنه مهما كان موقفنا من استلهام النقد الأدبي لهذه العلوم الإنسانية في عصرنا فإنّنا لايمكن أن نقرّ بأن هذا الاستلهام أصبح حقيقة يصعب تجاهلها، ولاسيما أنه أحدث تغييراً كبيراً في طبيعة تصوراتنا لمفهومات كثيرة في العملية الأدبية مثل المؤلف، والقارئ، والنص، والقراءة، والتفسير وغيرها. وقد أدى هذا التغيير إلى تطورات مهمة في مختلفة النشاطات الذهنية التي تنطوي عليها الممارسة النقدية من شرح وتحليل وتركيب وتفسير وموازنة وحكم وغير ذلك.

وإذا مارغب المرء في التوقف عند مفهوم واحد من هذه المفاهيم هو

النص⁽²⁾ فإنه يستطيع أن يتبين بسهولة مدى التأثير الجذري الذي خلّفه استلهام اللسانيات الحديثة وعلم النفس في فهمنا له من ناحية، وفي مقاربتنا له من ناحية أخرى. فالنص الأدبي الذي يمكن أن يكون جملة واحدة (كالمثل - على نفسها جنت براقش) ويمكن أن يمتد ليبلغ عدة مجلدات (كرواية البحث عن الزمن الضائع) La recherche du temps perdu لمارسيل بروست، وثلاثية نجيب محفوظ، ومدن الملح لعبد الرحمن منيف) لم يعد يُنظرَ إليه اليوم على أنه مجرد تأليف لغوي يقوم به فرد موهوب وينتمي لجنس أدبي معين موروث أو مستلهم من التقاليد الأدبية الأخرى. إنه لم يعد يتألف، كما يقول رولان بارت، من «سطر من الكلمات تطلق معنى لاهوتياً أو حد (هو رسالة المؤلف - الإله)، وإنما هو فسحة متعددة الأبعاد تتزاوج وتتصارع فيها كتابات ليس من بينها واحدة أصيلة. إن النص نسيج من المقبوسات ناشئ عن ألف مصدر ثقافي»[4].

ولما كان النص الأدبي ممار[illegible]لغوية تخضع للنظام اللغوي الخاص بلغة ما، والذي يُكتسب عادة بطريق[illegible]تيعاب نصوص أخرى أُنشئت في هذه اللغة، فإنه يقوم أساساً على عـ[illegible]عادة إنتاج هذه النصوص السابقة له، والتي خَبِرها الأديب على نحو من الا[illegible]حاء خلال مراحل تكوينه الثقافي. والحقيقة أنه «مهما كان المضمون الدلالي للنص، فإن وضعه بوصفه ممارسة دالة signifying practice يفترض مسبقاً وجود نصوص أخرى. . وهذا معناه القول إن كل نص، ومنذ البداية، خاضع لسلطة نصوص أخرى تفرض عليه عالماً ما»[5]. إن مقدرة الأديب تتبدّ[illegible] أساساً في تشكيله من هذه النصوص التي أتيح له تمثلها في أطوار سابقة من [illegible]كوينه الثقافي نصاً جديداً يحمل بصماته الخاصة به، أو - إذا ماشئنا استخدام لغة المجاز - حياكته من تلك الخيوط التي يسرها له تكوينه الثقافي نسيجاً محكماً غاية الإحكام يصعب، إلا على القارئ المتمعن المدقق والخبير، تمييز خيوطه المكوِّنة له.

والنصوص إذ تُستوعب، وتُنقل، وتُقبس، وتتجاور في نفس

الأديب، تتفاعل، لاعلى أنها أجزاء تشبه قطع أحجية الجيكسو Gigsaw puzzle، وإنما بوصفها أنظمة دلالة لها تماسكها ووحدتها. وهي لذلك تتصارع ويحاول كل منها أن يسود النصوص الأخرى، وتتزاوج مكوّنة النظام الدلالي الجديد الذي يجسده النص الجديد. فالنص الشعري، على سبيل المثال، نصٌّ ينتج «في الحركة المعقدة لإثبات نص آخر ورفضه»(٦). على حد قول جوليا كريستيفا. ولهذا فإن النص في بنيته الإنشائية discursive structure هو حصيلة جملة من عمليات تفاعل النصوص أو التناصّات intertextualities التي تجري فيه. والحقيقة أن للتناص الذي نقع عليه في دراستنا للنص الجديد محرقاً مزدوجاً، كما يقول جوناثان كولر:

«فهو يلفت انتباهنا من ناحية إلى أهمية النصوص السابقة، مُلحّاً على أن فكرة استقلال النصوص فكرة مضللة، وأنه ليس للأثر المعنى الذي له إلا لأن أشياء معينة كتبت مسبقاً. ولكن التناص بمقدار تركيزه على قابلية الفهم، على المعنى، يقودنا إلى النظر إلى النصوص السابقة على أنها إسهامات في نظام ترميزي Code يجعل التأثيرات المختلفة للدلالة ممكنة. وهكذا فإن التناص يغدو اسماً لصلة أثر مابنصوص سابقة محددة أقل من كونه تسمية لمشاركة الأثر في الفسحة الإنشائية discursive space لثقافة ما: أي للصلة مابين نص ما واللغات المختلفة أو الممارسات الدلالية لثقافة ما، وصلته بتلك النصوص التي تفصح له عن إمكانيات تلك الثقافة»(٧).

وبسبب تركيز التناص على دراسة النصوص السابقة للنص الجديد بوصفها إسهامات في نظام ترميزي يجعل التأثيرات المختلفة للدلالة ممكنة، فإن الدراسة التناصية ليست كما يؤكد كولر:

«تفحصاً للمصادر والمؤثرات كما تُتصور تقليدياً. إنها تطرح شبكتها على نحو أوسع يشمل الممارسات الإنشائية المغفلة، والنظم الترميزية ذات الأصول المفقودة التي تجعل الممارسات الدالة للنصوص اللاحقة ممكنة»(٨).

وهكذا فإنه مادام النّص، أي نص، في بنيته الإنشائية حصلية تفاعل

نصوص سابقة عليه، قطعة موزاييك من المقبوسات، استيعاباً وتحولاً لنص آخر، أو لنصوص أخرى[٩]، فإن الطريقة الأكثر جدوى - فيما يبدو لصاحب هذه السطور - في دراسته هي فك هذه البنية - النسيج، وإعادتها إلى مكوناتها الأولى، وتبين الطريقة التي تمت من خلالها عملية إنتاج الممارسة الدالة الجديدة.

إن النص الأدبي العربي الحديث، والشعري منه بوجه خاص، نص أسهمت في تشكيله مكونات ثلاثة (هي الأنا، والآخر، والعالم). لقد حاك نسيج هذا النص خيطان اثنان (هما خيط التراث العربي، وخيط تراث الآخر the other) يسّرهما للكاتب العربي وحدّد طريقة تضافرهما وصوّرَ علاقاتهما المتبادلة العالَم[١٠] الذي أنجب هذا النص. ولذا فإن على المرء أن ينظر بداية إلى هذين الخيطين ويتبين دور كل منهما في تشكيل البنية الإنشائية للنص الأدبي العربي الحديث - هذه البنية التي خلقها التناص، ويسّرها عالَم مُنتجه.

لنتذكر بادئ ذي بدء منتج النص الأدبي العربي الحديث هو قارئ قبل أن يكون كاتباً. والغالب في الكاتب ألا يكون قارئاً عادياً، وسبب ذلك هو وعيه السامي بأداة فنه سواء أكان ذلك في نصه أم في نصوص الآخرين. ومعنى هذا أنه قبل أن ينتج نصه الخاص به يكون قد قرأ واستوعب وتمثل الكثير من النصوص السابقة التي تتجاور وتتحاور وتتصارع وتتفاعل بوصفها أنظمة دلالة متماسكة في نصه بعد أن تجاورت وتحاورت وتصارعت وتفاعلت في نفسه. والحقيقة أن المتأمل في طبيعة صلة الكاتب العربي بأداة فنّه يلاحظ أول مايلاحظ أنها ليست - عنده - مجرد نظام لغوي يحكم إنتاج إنشائه الفردي parole، ويكفل لهذا الإنشاء الفردي الوصول إلى الآخرين وحسب؛ بل هي كذلك أداة للتفكير تنتظمه بإجراءاتها وعاداتها وأعرافها وقواعدها. وهي بالإضافة إلى هذا وذاك الأداة الأهم التي تتجلى من

خلالها الثقافة الموروثة لمستخدم هذه اللغة. إنها أداة التواصل الأكثر جدوى مع هذه الثقافة. فالفرد إذ يكتسب لغته الأم ويستوعب نظامها بعوامل مختلفة، يستوعب جوانب كثيرة من هذه الثقافة المدونة بهذه اللغة، لأنه من الناحية العملية يكتسبها ممارسة، ويواجهها نصوصاً أدبية وغير أدبية من مختلفة العصور يطلع عليها في مختلف مراحل تكوينه اللغوي والأدبي والفكري والثقافي. وهكذا فإن الموروث الثقافي للأديب العربي الحديث (الذي يشتمل على نصوص القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر العربي من الجاهلية حتى يومنا هذا، والتاريخ العربي، والقصص، والفكر في مختلف تجلياته وغير ذلك مما يتواصل معه سماعاً أو قراءة، ويأخذه مشافهة أو كتابة) يتسرب من حيث لايدري عن طريق اللغة العربية إلى أرضيته الثقافية ليتجلى فيما بعد في إنشائه الفردي، في نصه الذي ينشئه[١١]- هذا النص الذي هو في نهاية المطاف حصيلة تراكم النصوص المستوعبة في نفسه.

إن متتبع نصوص الشعر العربي الحديث، على سبيل المثال، منذ مرحلة مايسمى بالإحياء[١٢] أو مرحلة الكلاسية المحدثة، يلاحظ بسهولة خيط الموروث الثقافي العربي واضحاً فيه. يلاحظه في النماذج الكلاسيكية التي حاكاها شعراء مرحلة الإحياء ضمناً، أو عارضوها صراحة. ويلاحظه كذلك إشارات واستلهامات لهذا الموروث في شعر رواد الرومنتية، وتوظيفات متنوعة في شعر مابعد الرومنتية، ولاسيما فيما يسمى تجاوزاً بالشعر الحر، أو شعر التفعيلة في النصف الثاني من هذا القرن.

وإذا ماكان المرء في غنى عن التمثيل للشعر العربي الكلاسيكي المحدث لأن خيط الموروث فيه أوضح من أن يُمثّل عليه، فإن إشارات موجزة إلى نماذج من شعر المراحل اللاحقة ربما تفي بغرض بيان أهمية هذا الخيط أو المكوّن في النص الشعري العربي الحديث.

فالقارئ، مثلاً، لقصيدة «المساء»[١٣] لكبير رواد الرومنتية خليل

مطران يلاحظ خيط هذا التراث من خلال مجموعة من الإشارات الضمنية للتراث الشعري العربي منذ العصر الجاهلي وحتى العصر العباسي الثاني. فبيتامطران:

عمرين فيك أضعتُ لو أنصفتني لم يجدرا بتأسفي وبكائي
عمر الفتى الفاني وعمر مخلّد ببيانه، لولاك في الأحياء

يدينان بما ينطويان عليه من معان ودلالات لبيت المتنبي:

ذكر الفتى عمره الثاني، وحاجته ماقاته، وفضول العيش أشغال

الذي يسرّ بسبقه لبيتي مطران إنتاج المعنى الذي يحملانه. والشأن نفسه يتكرر في بيته:

فغدوت لم أنعم كذي جهل ولم أغنم كذي عقل ضمان بقاء

الذي يتناص بشكل واضح مع قول المتنبي:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الشقاوة في الجهالة ينعم

وفي بيته الآخر:

هذا عتابك، غير أني مخطئ أيرام سعد في هوى حسناء

الذي يشي بحضور بيت المتنبي:

هذا عتابك إلا أنه مقة قد ضُمِّنَ الدرّ إلا أنه كلم

وفي قوله:

وقد ذكرتك والنهار مودع والقلب بين مهابة ورجاء

الذي يتناص مع قول عنترة:

ولقد ذكرتك والرماح نواهل مني وبيض الهند تقطر من دمي

والواقع أن هذه الإشارات وغيرها جديرة بدراسة تناصية خاصة لأنها تعكس صورة شائقة من صور تفاعل النصوص العربية الكلاسية مع نص شعري حديث هو نص مطران. وهناك بالإضافة إلى هذه الإشارات وجوه أخرى أفاد مطران من خلالها من الموروث الثقافي العربي عامة، والشعري منه بشكل خاص، إذ كانت الثورة على الأنموذج الكلاسي مازالت في

بدايتها، وكانت هيمنة هذا الأنموذج أقوى وأشمل وأرسخ من أن يستطيع التحرر منها تحرراً تاماً.

ولما كانت الرومنتية العربية المستلهمة من الرومنتية الأوربية انعكاساً للرغبة في التخلص من قيود الماضي والولوج إلى العالم المتمدين الحديث[١٤] فمن الطبيعي أن يكون خيط التراث العربي خَفِراً في نسيج الشعر العربي الرومنتي الذي حفل أساساً بخيط تراث الآخر، وهو في هذه الحالة الشعر الرومنتي الأوربي.

وبمجرد تجاوز هذه المرحلة إلى ماتلاها من مرحلة الانقلاب على النزعة الرومنتية، يجد المرء نفسه من جديد أمام وضوح خيط التراث حتى لدى شاعر حديث كان له الإسهام الذي لاينكر في فتح بوابة الشعر الجديد كبدر شاكر السباب.

والواقع أن دارس نص السياب الشعري يقع في قصائده على صور متنوعة للتناص تتفاوت بين:

أ) استحضار نص شعري محدد والصدور عنه في النص الشعري المنتَج كما نجد في قصائده «شهداء الحرية»[١٦] التي تعود لعام ١٩٤٢، و«بور سعيد»[١٧] التي تعود لعام ١٩٥٦، و«شعاع الذكرى»[١٨] التي نشرت للمرة الأولى في ديوانه الصادر عن دار العودة عام ١٩٧٤، مع أنها تعود لمرحلة مبكرة من نتاجه الشعري.

فالقارئ لنص قصيدته الأولى يلاحظ بسهولة حضور قصيدة بشار بن برد المشهورة «جفا وده» فيه ومزاحمتها له في ذهن القارئ ونفسه؛ وكذا الشأن في نص قصيدته الثانية الذي تتبدى فيه ملامح عدة نصوص شعرية تراثية أهمها قصيدة أبي تمام في فتح عمورية؛ أما نص قصيدته الثالثة فيقع فيه المرء على نص شعري قريب العهد نسبياً (ولكنه وثيق الصلة بالموروث الشعري العربي، ويكاد يكون جزءاً أساسياً من متن الشعر العربي الذي يتداوله الشعراء العرب المحدثون عادة في مرحلة تدريبهم الأولى) هو نص قصيدة «المساء» لخليل مطران التي تقدمت الإشارة إليها.

ب) اقتباس شطر شهير من نص شعري قديم وإدخاله في تفاعل نصي جديد كما نجد في قصيدة «المبغى» التي كتبت قبل ثورة عام ١٩٥٨ والتي نقرأ فيها:

«عيون المها بين الرصافة والجسر»
ثقوب رصاص رقشت صفحة البدر(١٩).

جـ) اقتباس أنشودة شعبية ذات مسحة طقسية معينة، وترك نظام دلالتها الخاص بها يتجاور ويتفاعل مع نظام الدلالة الخاص بالقصيدة على نحو يترك بصماته واضحة على النص الجديد، كما نجد في قصيدته «شناشيل ابنة الجلبي» المشهورة والتي تعود لعام ١٩٦٣ والتي نقرأ فيها:

يامطراً ياجلبي
عبّر بنات الجلبي
يامطراً ياشاشا
عبّر بنات الباشا
يامطراً من ذهب(٢٠)

د) إقامة تناص رائع بين قصيدة قصيرة بكاملها ونص قرآني محدد كما نجد في قصيدته «لأني غريب» والتي تعود لعام ١٩٦٢. والحقيقة أن هذا التناص المهم جدير بوقفة قصيرة تتوضح من خلالها أهمية خيط الموروث في نسيج الشعر العربي الحديث. يقول السياب في قصيدته:

لأني غريبْ
لأن العراق الحبيبْ
بعيد، وأني هنا في اشتياقْ
إليه، إليها، أنادي عراقْ
فيرجع لي من ندائي نحيبْ
تفجر عنه الصدى
أحس بأني عبرت المدى

إلى عالم من ردى لايجيبْ
ندائي،
وإما هززت الغصونْ
فما يتساقط غير الردى
حجار
حجارٌ ومامن ثمار،
وحتى العيون
حجار، وحتى الهواء الرطيب
حجارٌ يندّيه بعض الدم
حجارٌ ندائي، وصخر فمي
ورجلاي ريح تجوب القفار(٢١)

وكما يمكن أن يلاحظ قارئ القصيدة فإنها تبدأ من لحظة القطيعة المادية والنفسية التي تشمل الوطن والحبيبة وتنامى، بعد تفاعلاتها المختلفة في نفس الشاعر، وتتمدد في كل الاتجاهات لتأتي على عالم الشاعر بمن فيه ومافيه وتُحوِّله إلى حجارة هي تجسيد لذروة هذه القطيعة.

ثمة في البداية انقطاع عن الآخر (وطناً وحبيبة)، وشعور عميق بالغربة لدى الشاعر عمن حوله وماحوله بسبب وجود هذه المسافة المادية (كان في بيروت للاستشفاء) والنفسية بينه وبين الآخر الذي يجهد للتواصل معه. وإذ يكثف المرض غربته وبالتالي شعوره بالعجز والضعف والحاجة إلى الآخر يذوب حنيناً نحوه، ويتجمع هذا الحنين في بؤرة تصدر عنها هذه الصرخة الضارعة:

«أنادي: عراقْ»

ولكن ماهي حصيلة هذا التمدد باتجاه الآخر وذاك النداء الحار له؟ إنها النحيب، رجع الموت. وهكذا يزداد شعور السياب بالقطيعة عمقاً واتساعاً، وتلفعه مأساوية جديدة تضاف إلى مأساوية الموقف الأساسي (تزامن الغربة

والمرض)، ولاسيما أن بُعد الآخر (الوطن) لابد للسياب فيه فيما يزعم - فالعراق هو البعيد، وليس الشاعر الذي قصد بيروت طلباً للشفاء.

إن هذا الشعور بالقطيعة مع الآخر (وطناً وحبيبة)، واستحالة التواصل معه بسبب الموت الذي يسقطه الشاعر على الآخر، يضعان الشاعر في موقف يشبه إلى حد كبير موقف السيدة مريم عليها السلام التي تدرجت قطيعتها مع الآخر وتعمقت واتسعت على نحو مماثل.

ولنقرأ ماورد من آيات كريمة بشأنها. يقول الله عز وجل:

﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَاناً شَرْقِيّاً ۞ فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً ۞ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيّاً ۞ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَاماً زَكِيّاً ۞ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيّاً ۞ قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْراً مَقْضِيّاً ۞ فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَاناً قَصِيّاً ۞ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنْتُ نَسْياً مَنْسِيّاً ۞ فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيّاً ۞ وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً ۞ فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْناً ۞﴾(٢٣)

وكما يتبين من قراءة الآيات المتقدمة فإن نقاط التشابه في الموقفين لاتقتصر على الانقطاع عن الآخر - ذاك الانقطاع المتكثف تدريجياً (السيدة مريم عليها السلام تنتبذ من أهلها مكاناً شرقياً، وتتخذ من دونهم حجاباً، ثم تنتبذ بعد حملها بجنينها مكاناً قصياً، والسياب منقطع عن الوطن والحبيبة لغربته، ومنقطع عنهما بضعفه وعجزه لمرضه) بل تشمل حضور الموت (السيدة مريم عليها السلام تتمناه لنفسها، وهو شفاء دائها الوحيد، والسياب يضرع إلى عالم من ردى لايجيب حنينه إليه، وهو إلى جانب ذلك مسكون في مرضه بشبح الموت الذي يلوح في الأفق القريب). وأهم من ذلك كله مأساوية الموقف نتيجة تعمق الشعور بالحاجة إلى الآخر من ناحية، وإدراك

أن التواصل معه أمر شبه مستحيل من ناحية أخرى بسبب طبيعة الظرف الخاص بكليهما (البعد الفاصل بين بيروت وبغداد لدى السياب المريض العاجز، والحمل غير المعهود والذي لاسبيل إلى تفسيره للآخرين هو عقبة التواصل معهم لدى السيدة مريم عليها السلام).

مهما كان الأمر فإن معاناة السيدة مريم يمكن أن تنتهي بعض وجوهها من جانب، وتستمر وجوهها الأخرى من جانب ثان. فولادة السيد المسيح عليه السلام قد تنهي معاناتها الجسدية وتحمل لها بعض العزاء من ناحية، ولكنه مابقي حياً سيبقى تجسيداً لخطيئتها الكبرى في عين الآخر الذي يأخذها بظاهر أمرها. ووضع كهذا يستدعي الرحمة بالطبع من الله عز وجل الرحمن الرحيم. وهكذا ناداها مناد «من تحتها ألاتحزني، قد جعل ربك تحتك سرياً، وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً، فكلي واشربي وقري عيناً». لقد كان هز جذع النخلة بداية النهاية في معاناة السيدة مريم، ومنعطف التحول في مصيرها - كان الإذن بمعجزات كثيرة حملت في طياتها خيراً عميماً للسيدة مريم ولوليدها، عليهما السلام، ولقومه، وللإنسانية.

ولحظة حضور الموت العائد من التمدد حنيناً نحو الآخر، متزامنة مع لحظة الموت الوشيك الوقوع نتيجة الوضع الفيزيولوجي والنفسي للشاعر، جعلت السياب يفكر لاشعورياً بحركة مشابهة تأذن بسلسلة من المعجزات تبدل مصيره، ومصير من يحب، ومصير مايحب. ولأن يأسه أعمق، وأوسع، وأشمل، من يأس السيدة مريم (فهو لايتوقع وليداً، وليس ثمة من عزاء مرتقب) نراه يفزع إلى غصون هزها سيكون أسهل على الضعيف، وثمرها أقرب متناولاً لليائس المغرق في يأسه. وهكذا جاءه النداء من داخله، وامتدت يده لهز الغصون طمعاً في الرطب الجني - أي ثمر جني، في أن يأكل ويشرب ليقوى، وفي أن يقر عينا ليستعيد تماسك لبّه من جديد، ريثما تتالى المعجزات التي تنتشله، وتنتشل حبيبته، وتنتشل وطنه.

ولكن ماذا كانت الحصيلة؟

إنها لم تكن غير الردى، وليس هناك سوى الحجارة: الثمار حجارة، والعيون حجارة، والهواء الرطيب حجارة، ونداؤه حجارة، وفمه حجارة. إن هز الغصون لم يكن، كما كان الشاعر يرجو، بداية نهاية معاناة الشاعر، بل بداية تنامي القطيعة التي في نفسه، زحفها في جميع الاتجاهات، واحتواؤها لعالمه الذي يعصف به الموت من أطرافه كلها، ويأتي عليه في النهاية. وحتى الدم الذي يندي الحجارة، والذي يمكن أن يكون آية وجود حياة ما، يصبح آية إراقتها. إن تنامي القطيعة يتخذ لبوس تحجر الكون التدريجي الذي لايملك الشاعر إلا أن يفر منه. ولكن أين المفر؟

وهكذا يجد القارئ لهذه القصيدة نفسه في مواجهة نصين يؤكد كل منهما الآخر، وينفيه في آن معاً. فعلى الرغم من أن نص القصيدة يؤكد حضور النص القرآني فيه إلا أنه في النهاية ينفيه. وكذا الشأن في النص القرآني الذي يؤكد حضور نص القصيدة بتوضعه خلفية تتحرك مقابلها أمامية النص السيابي من جهة، وينفيه من جهة أخرى لأنه يقيم معه في النهاية علاقة تناقض حاد، لاسبيل إلى حلها.

لقد استطاع السياب أن يوظف النص القرآني الذي يشكل جزءاً أساسياً من المخزون الثقافي الجمعي للقارئ العربي ليكون أرضية لنصه يتحرك أمامها، ولكن في اتجاه مخالف تماماً لتوقعات القارئ، أي أنه استطاع أن ينطلق بنصه خارج آفاق توقعات قارئه على نحو مثير. فهو من ناحية حطم رتابة الصورة المألوفة، وشحنها، من ناحية أخرى، ومن خلال علاقات التناص الجديدة التي أقامها في قصيدته، بطاقة تعبيرية هائلة - لقد أطلقت هذه العلاقات النص الجديد في اتجاه معاكس تماماً لمساراته الممكنة في آفاق توقعات القارئ.

وبعبارة أخرى، لقد راكم السياب باستحضاره للنص القرآني، جملة من التوقعات، ثم مالبث أن انعطف بها انعطافاً حاداً هيأ له بالموقف الذي

خلقه بإحكام الصانع الخبير . وهكذا كان تنامي القصيدة، على هذا النحو المباين جداً لتوقعات القارئ المسكون بالنص القرآني، جدّ حتمي، فرضه منطق القصيدة .

ونص السياب ليس النص العربي الأدبي الحديث الوحيد الذي نستطيع أن نميز فيه خيط الموروث . فنحن نلحظه كذلك في نصوص أخرى شعرية ونثرية ؛ ونلحظه لدى أدونيس، ومحمود درويش وغيرهما من الشعراء، ونلحظه كذلك لدى روائيين ومؤلفين مسرحيين وقصاص ومقاليين وكتاب سيرة وسيرة ذاتية . وحسب المرء أن يشير إلى بعض الأمثلة على نحو برقي حتى يؤكد أهمية هذا الخيط في نسيج النص الأدبي العربي الحديث .

فهذا أدونيس في واحدة من أخرياته قصائده يقيم علاقات تناص معينة مع النص القرآني فيكتب في الأغنية الثانية الموسومة بـ«أغنية إلى هذا الزمان» من قصيدته المطولة «أغنيات إلى السيد الجنوب»[٢٤] :

أحمدٌ، مريمٌ، كريمٌ
قرأوا مايقول المكان ومايكتب المستحيلْ
وأتوا للنخيل يهزون جذع النخيلْ :
رطبٌ يابسٌ،
والمكانْ
في الجنوب شمال، في الشمال جنوبٌ
والمكان كما خيلوا -
خيلوا أنه الساق والجذع، واستشرفوا رياحاً
من جديد تلقح هذا الزمان[٢٥] .

ويكتب في الأغنية الثانية عشرة المعنونة بـ«أغنية إلى اللغات» من القصيدة نفسها :

كل تلك اللغات - الشظايا، خمائر

للمدن المقبلة
غيّروا بنية الاسم والفعل والحرف، قولوا
لم يعد بيننا حجاب
لم تعد بيننا سدود
واشرحوا صدركم
بالفواتح من سور الرغبات
وجناتها المقفلة[٢٦]

وهذا محمود درويش يستخدم قصة يوسف عليه السلام استعارة موسعة Allegory أو في قصيدته «أنا يوسف ياأبي»:

أنا يوسف ياأبي. ياأبي إخوتي لايحبونني، لايريدونني بينهم ياأبي. يعتدون عليّ ويرمونني بالحصى والكلام. يريدونني أن أموت لكي يمدحوني. وهم أوصدوا باب بيتك دوني. وهم طردوني من الحقل. هم سمموا عنبي ياأبي. وهم حطموا لعبي ياأبي. حين مرّ النسيم ولاعب شعري غاروا وثاروا عليّ وثاروا عليك، فماذا صنعتُ لهم ياأبي؟ الفراشات حطت على كتفيَّ، ومالت علي السنابلُ، والطير حلق فوق يديّ. فماذا فعلت أنا ياأبي، ولماذا أنا؟ أأنت سميتني يوسفاً، وهُمُو أوقعوني في الجب، واتهموا الذئب؛ والذئب أرحم من إخوتي.. أبت! هل جنيت على أحد عندما قلت إني: رأيت أحد عشر كوكباً، والشمسَ والقمر، رأيتهم لي ساجدين[٢٧].

ويبدو أن قصة يوسف تحمل سحراً خاصاً للأديب العربي الحديث، فزكريا تامر كاتب القصة القصيرة يقدم لنا، قبل درويش بزمن طويل، تنويعته الخاصة به من قصة يوسف في قصته القصيرة المعروفة «يوسف.. يوسف الصغير الجميل الهالك»[٢٨] حيث يقود الصبيان محمود وسليم جارهما عدنان إلى حتفه بإغرائه في السباحة في مياه النهر على الرغم من عدم معرفته السباحة بدافع النقمة على الفارق الطبقي بين أسرتيهما من جهة وأسرته من جهة أخرى.

«قال سليم لمحمد: «اتركه. إني أقول لك إنه بنت فلا تصدق».

وخلع عدنان ثيابه، ودنا من النهر متوجساً، فصفق محمد وسليم.

وصاح محمد: «هيا يابطل.. أرنا شجاعتك».

فقال سليم لمحمد: «أتراهن؟ أنه لن يجرؤ على غمس أصابع قدميه في الماء».

وفجأة قذف عدنان بجسده إلى النهر، وراح يضرب الماء بيديه ورجليه بحركات جنونية، ثم صاح بذعر: «إني أغرق».

فظل محمد وسليم يراقبانه وهما متجمدان في مكانهما بينما كان عدنان يغوص تارة ويطفو تارة أخرى، ولايكف عن الصياح مستنجداً، وحمله ماء النهر بعيداً وهو يقاوم ويولول.

وساد الصمت شيئاً فشيئاً، وعندئذ ارتدى محمد وسليم ثيابهما دون أن يتبادلا كلمة أو نظرة. ثم انحنى سليم وحمل ثياب عدنان، وقذف بها إلى ماء النهر، ثم انطلق الاثنان يمشيان بوجهين واجمين وخطى ثابتة مبتعدين عن النهر»[٢٩].

وكذا الشأن في قصة سليمان عليه السلام والهدهد التي يتخذها وليد إخلاصي إطاراً لعمله السردي الأخير «حكايات الهدهد»[٣٠] الذي يقدم لنا فيه سليمان المدرس الغريب الأطوار، الوحيد في حي تلفه مسحة غموض آسر، يقتحم عليه عزلته طائر الهدهد شهرزاد جديدة تحمل من خلال حكاياتها الجديدة حكمة تمليها موضوعات الساعة التي تؤرق القارئ وسليمان ومجتمع الحي الذي يقيم به.

وإذا كانت علاقات التناص في النصوص الشعرية والنثرية الآنفة الذكر علاقات أحادية أو مزدوجة، فإن رواية إميل حبيبي المعنونة بـ«الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل»[٣١] تقدم للقارئ علاقات تناص متعددة من جهة، ومتنوعة من جهة أخرى، وممتدة زمانياً عدة قرون من جهة ثالثة. فأما تعددها فأمر تسهل ملاحظته، إذ لايكاد يخلو فصل من

نص تراثي أو أكثر محدد المصدر، بل حتى مشار إليه في هامش الصفحة المعنية مع بعض الشرح أحياناً، مما يشير إلى أن عملية التناص في هذه لأمثلة[٣١] على الأقل عملية مقصودة وواعية وهادفة، هذا إذا استثنينا علاقات التناص غير المحددة صراحة، أو المشار إليها في هامش النص. وأما تنوعها فإنها تشمل الشعر العربي الدنيوي والديني (امرأ القيس، السليك بن السلكة، أبا نواس، المتنبي، محيي الدين بن عربي)، وكتب الرحلات (ابن جبير)، والحكايات (الجاحظ، ألف ليلة وليلة)، وأقوال الصحابة والخلفاء (علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه)، والقصص التاريخي (قطز وبيبرس). وأما امتدادها زمنياً فأمر يتضح من الأمثلة الآنفة الذكر. ولاشك أن صور التناص هذه جديرة بدراسة مستقلة (هي قيد الإنجاز) يتبين المرء من خلالها مدى إسهام نص التراث في تشكيل نصوص الأدب العربي الحديث وصياغة دلالاتها.

ترى هل ثمة من حاجة إلى أمثلة أخرى من النص المسرحي العربي الحديث وآثار الحكيم[٣٣] عملاق المسرح العربي من جهة، وسعد الله ونوس[٣٤] الباحث عن شكل جديد له يكون في آن معاً عربياً ومعاصراً من جهة ثانية أكثر من أن تستغرق بإشارة برقية كهذه؟

وهل هناك ضرورة للإشارة إلى شواهد من النص السيري بشقيه السيري والسيري الذاتي، أو النص المقالي، وسير علي الجارم وعادل الغضبان وعيسى بلاطة وسواهم، والسير الذاتية لطه حسين وأحمد أمين ونعيمة وغيرهم، ومقالات الكثير من الكتاب العرب المحدثين في شتى أقطار الوطن العربي تقدم نماذج لاتحصى؟

وعلى أي حال لندع داخلياً بالانتماء، خارجياً بالثقافة والتدريب والتخصص الأكاديمي، هو إدوارد سعيد يختم هذا الحديث عن خيط الموروث وأهميته في سيرة طه حسين الذاتية التي طالما خلبت ألباب القراء العرب والأجانب، ولاسيما الجزء الأول منها.

يشير إدوارد سعيد إلى قَسَمة لافتة للنظر في «الأيام» وهي أن كل واقعة طفولة يسردها المؤلف متصلة على نحو من الأنحاء بالقرآن ليس بوصفه كتاباً مذهبياً وإنما بوصفه حضوراً أو حقيقة من حقائق الحياة اليومية، فيكتب:

وهكذا فإن طموح الصبي الأعظم هو حفظ القرآن عن ظهر قلب، وأبوه سعيد عندما يتلوه جيداً وغاضب عندما لا يفعل ذلك، وأصدقاؤه جميعاً وهم زملاء متعلمون، وهكذا. إن أسلوب سرد الكتاب لا يشبه العربية القرآنية، ولذا فليس ثمة قضية محاكاة، وبالتالي قضية إضافة كما في التراث المسيحي. إن انطباع المرء بالأحرى هو أن الحياة تُتَوَسَّط بالقرآن، وتُشَكَّل به؛ إن إشارة، أو حادثة، أو شعوراً في حياة الصبي يُرَدُّ حتماً (وبطريقة شائقة دائماً) إلى صلة بالقرآن. وبكلمات أخرى ليس ثمة من فعل يستطيع أن يغادر القرآن. بل إن كل فعل يؤكد الحضور التام لتوه للقرآن، وبالتالي للوجود الإنساني[٣٥].

* * *

وهكذا يتبين بكل وضوح أن خيط التراث العربي خيط بارز ومهم في نسيج النص الأدبي العربي الحديث، وأنه مكوّن أصيل من مكوناته، وأن السبيل الأمثل لدراسة طبيعة هذا المكوّن وصلته بالكل الذي يُشكّله هذا النص ربما كان التحليل التناصي الذي يدرس تفاعل النصوص السابقة في النص الجديد بوصفها ممارسات دلالية متماسكة تتجاوز وتتصارع فيه لتكوّن في نهاية المطاف ممارسة دالة جديدة تنطوي على معان ودلالات ماكان لها أن تنطوي عليها لولا تلك النصوص السابقة. ذلك أننا نعيش فيما يبدو في عالم النصوص التي يُخيّل للمرء أحياناً أنها بتحولاتها الدائبة تصنع عالم الإنسان الذي تتخذه لساناً يفصح عما تريده؛ في حين إنه يخيّل إليه في الوقت نفسه أنه يتخذها لسان صدق يعبّر عما بداخله نفساً وعقلاً. ولكن من / ماذا كان في البدء؟

الحواشي

(١) من أجل الاطلاع عن تفصيلات حول استلهام النقد الأدبي لعلم النفس انظر:
عبد النبي اصطيف، «المنهج النفسي في الدراسة الأدبية»،
المعرفة (دمشق)، السنة الحادية والثلاثون، العدد ٣٥٠ وتشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٢، ص(٦١-٨٥).

(٢) من أجل الإطلاع على تفصيلات تتصل باستلهام النقد الأدبي للسانيات الحديثة انظر:
عبد النبي اصطيف، «بين اللغويات والنقد الأدبي: ١-في البحث عن قاعدة»،
الفكر العربي (بيروت)، السنة العاشرة، العدد الخامس والخمسون، كانون الثاني - شباط، ١٩٨٩، ص(٨٤-٩١)؛ و«بين اللغويات والنقد الأدبي: ٢- سبل استلهام»،
الفكر العربي (بيروت)، السنة الحادية عشرة، العدد الواحد والستون، تموز - أيلول، ١٩٩٠، ص(٧٢-٦٨).

(٣) انظر حول مفهوم النص:
عبد النبي اصطيف، «مكونات النص الأدبي العربي الحديث: في مفهوم النص»،
الناقد (لندن)، العدد الرابع والعشرون، حزيران (يونية)، ١٩٩٠، ص(٣١-٣٣)

(٤) انظر:

Roland Barthes,

the rustel of language, translated by richard Howard (Black Woll, Oxford, 1986), pp. 52-30

(٥) انظر:

Julia Kristeva

La Re Volution du langage poitque (Seuil, parise, 1974), pp.388-9, cited by jonathan culler,

the pursuit of Signs: semlotics, litrrature, Deconstruction (Routledge & Kegan paul, london, 1981),p.105.

(٦) انظر:

Julia Kristeva,

semiotike (paris, seuil, 1969), p. 257,

cited by jonathan culler, ibid, p. 107.

(٧) انظر جوناثان كولر، المرجع السابق، ص(١٠٣)

(٨) نفسه، ص (١٠٣).

(٩) Julia Kristeva,

The Kristeva Reader,

Edited by Toril Moi (Basil Black well, Oxford, 1986), p.37

(١٠) بالمعنى الذي حدده إدوارد سعيد في كتابه

The world, the text and the critic (Harvard university press, cambridge. ma., 1983).

(١١) انظر: عبد النبي اصطيف،

«الشعر العربي الحديث والتراث: القرآن الكريم»

دراسة في التناص» التراث العربي (دمشق)، العددان (٢٥-٢٦)، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٦ - كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧، ص(٩٨).

(١٢) انظر ابراهيم السعافين،

مدرسة الإحياء والتراث: دراسة في أثر الشعر العربي القديم على مدرسة الإحياء في مصر،

(دار الأندلس، بيروت، د.ت)

(١٣) انظر نص القصيدة في:

ميشال جحا،

خليل مطران: باكورة التجديد في الشعر العربي الحديث

(دار المسيرة، بيروت، ١٩٨١)، ص(٢٧٦ - ٢٧٨)

(١٤) انظر محمد مصطفى بدوي،

«الشعر العربي الحديث بين التقاليد والثورة»،

عالم الفكر (الكويت)، المجلد ١٩، العدد ٣، اكتوبر - ديسمبر، ١٩٨٨، ص(٩٦).

(١٥) انظر، ديوان بدر شاكر السياب، مجلدان، (دار العودة، بيروت، ١٩٧١).

(١٦) انظر، المصدر السابق، المجلد الثاني، صص(١٠٨-١١١)؛ ومطلع القصيدة:

شهيد العلا لن يسمع اللوم نادبه

وليس يرى باكيه من قد يعاتبه

(١٧) انظر نص القصيدة في المصدر السابق، المجلد الأول، صص(٤٩٢-٥٠٨)، ومطلعها:

ياحاصد النار من أشلاء قتلانا   منك الضحايا، وإن كانوا ضحايانا

وهي تمزج شعر الشطرين بشعر التفعيلة، والقسم الثالث منها ينهج نهج الشطرين ومطلعه:

حاويك أعلى من الطاغوت فانتصبي   ماذل غير الصفا - للنار - والخشب

(١٨) انظر نص القصيدة في المصدر السابق، المجلد الثاني، ص(١٩٩- ٢٠٣)، ومطلعها:

يبعث الهم لي شحوب المساء

ويثير الدفين من برحائي

(١٩) انظر المصدر السابق، المجلد الأول، ص(٤٥٠).

(٢٠) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص (٥٩٩).

(٢١) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ص (١٩٥-١٩٦).

(٢٢) للاطلاع على ظروف كتابة هذه القصيدة انظر:

إحسان عباس، بدر شاكر السياب: دراسة في حياته وشعره، ط١

(دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩)، ط٢، بيروت، ١٩٧٢، ص ص (٢٤٥-٢٦٧)؛

عيسى بلاّطة، بدر شاكر السياب: حياته وشعره، ط١

(دار النهار، بيروت، ١٩٧١)، ط٣، بيروت، ١٩٨١، ص ص (١٣١-١٣٦)؛

عبد الكريم حسن، الموضوعية البنيوية: دراسة في شعر السياب، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣)، ص ص (٢٨٤-٣٨٦).

(٢٣) القرآن الكريم، سورة مريم، الآيات (١٦-٢٦).

(٢٤) انظر أدونيس،

كتاب الحصار،

(دار الآداب، بيروت، ١٩٨٥)، ص ص (١٥٩-١٨١).

(٢٥) انظر أدونيس، المصدر السابق، ص (١٦٢).

(٢٦) نفسه، ص(١٧٠).

(٢٧) انظر محمود درويش،

ورد أقل،

(دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٦)، ص(٧٧).

(٢٨) انظر زكريا تامر،
النمور في اليوم العاشر، ط٢،
(دار الآداب، بيروت، تموز ١٩٨١)، ص ص (٢٠-٢٨)
(٢٩) انظر زكريا تامر، المصدر نفسه، ص (٢٨).
(٣٠) انظر وليد إخلاصي،
حكايات الهدهد،
(مؤسسة فكر للأبحاث والنشر، بيروت، ١٩٨٤)
(٣١) انظر إميل حبيبي،
سداسية الأيام الستة، الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل وقصص أخرى، ط٢
(منظمة التحرير الفلسطينية، دائرة الإعلام والثقافة، دمشق، ١٩٨٤)، ص ص (١٩٨-٥٥٠).
(٣٢) انظر إميل حبيبي، المصدر السابق، الصفحات (٦٠، ٨٢، ٨٥، ٨٦، ٩٠، ٩٨، ١٠٤، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٤٣، ١٤٦، ١٥٢، ١٧٩).
(٣٣) انظر بشكل خاص مسرحيته أهل الكهف.
(٣٤) انظر سعد الله ونوس،

بيانات لمسرح عربي جديد،
(دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٨)، ص ص (١١٨-١٢١).
(٣٥) انظر:

Edward W. Said,
Beginnings: Intention and Method
(the Johns Hopkins university press, Baltimore & London, 1968), 82

وانظر ايضاً كتاب محمد شاهين:

Mahammas Shaheeen, The modern Arabic short: Shahrazad (Macmillan, London, 1989)

الذي يبين فيه مؤلفه من خلال دراسة متأنية لمجموعة متميزة من القصص القصيرة العربية الحديثة كيف أن متخللات متضمنين مثل السندباد وشهرزاد وأبي زيد والشاطر حسن تشكل أساس بنية القصص المدروسة - الأمر الذي ينفي عنها زعم بعضهم في أنها مجرد محاكاة للآثار الأدبية الأوروبية.

ابـــــداع

شعــــر

شـمس العصـافـير

محمـود علي السـعيد

وكان الحرف صريحاً

في لوحة القصف
كانَ الحرفُ صريحاً
واللونُ صريحاً
والشكلُ والطعمُ والرائحةُ
وموتُ الفراشات أيضاً

محمود علي السعيد : باحث من فلسطين، يكتب الشعر والقصة القصيرة، عضو جمعية الشعر. من مؤلفاته : «نصف برتقالة»، «افتحوا شفة المسدس».

وقنبلةٌ لاحقت طفلةً
تعانقُ طيارةً من ورقْ
ونقّالةٌ تُسعفُ الخلقَ
ورفٌ من العصافير
فوقَ الكنائسِ يشدو
وفوقَ سطوحِ القُرى
تضاريسَ أرضِ الجنوبِ
انتفاضةَ عشبٍ
أناشدُ وجهَ القرنفلِ فيكَ
أناشدُ ريحَ البساتينِ
تعبقُ بالشمسِ
خلفَ حدودِ الشفقْ
تسوّي المسافةَ
بيني وبينكَ ، تغسلُ بالدمِّ والأرجوانِ
مساحةَ قلبِ فلسطين
بيضاءَ كالسلمِ
حمراءَ كالسهمِ
ضاقت به القوسُ قسراً
لجمعِ الحجارةِ وقتٌ
وقلت:
يقبّلُ وجهَ الجهاتِ الغسقْ
جنوبَ الجهاتِ

تصوِّر فيكَ الحكوماتُ
وجه الحجارةِ
يرشحُ بالموتِ
وأيةَ لقيا
أثمنُ فيها
وصفقةُ بيعٍ جديدةْ
وفي السوقِ أخرى تلوّحُ
وجهاً لوجهٍ
وشمسُ الصباحاتِ
تسقطُ قربكَ
قرصاً من الشمعِ
نعشقُ فيه العسلْ
ونرشقُ في واجهاتِ الجرائدِ
صوتاً جميلاً
ولوناً جميلاً
وصمتاً جميلاً
نفجّرُ كلَّ الشعاراتِ وجداً
ونلعبُ بالجمرِ شكلاً
سلاماً إلى الواجبِ العربيِّ
يجلو عن القلبِ
قرص الدخانْ
سلاماً إلى مجلسِ الأمنِ

يثقبُ كلَّ الجهات احتجاجاً
يقلّدُ صدر البساتينِ عقداً
من الضوءِ والماسِ والأقحوانْ
ويرتجفُ الأفقُ
أيّ التقارير تمسكُ
في صدرِ شجرةِ عشقٍ
أجاصةْ
وتحتَ جناحِ الطيورِ
يصفقُ موتٌ جديدٌ
وأي اللقاءاتِ يدفعُ
عن قلبِ طفلٍ رصاصةْ
وجاليةُ الصمتِ تنشطُ
بين الخطوط
لماذا؟
ولو قلتُ عن قلةٍ
جنحنا إليهِ
تأقلمتُ فيها
لماذا؟
ولو قلتُ عن كثرةٍ
ولا تتقنُ الرفض
في أبجدياتِ فنِ القتال الجديدِ
ابتهاجاً قبلتُ

لماذا؟ ويكفي من الرفض ضوءٌ
لماذا؟ ويكفي من النفطِ خيطٌ
لماذا؟ وتكفي الرجالَ الحجارةُ
إذا خالطَ القلبَ والعقلَ
صوتٌ
يجسّدُ فينا الصمودَ الحقيقيَّ
صبحاً
مساءً يجسّدُ فينا الإرادةْ
لأورقَ في خشبِ الموتِ نجمٌ
وفكرةُ عشقٍ
تسجلُ خيطَ المسافاتِ فجراً
وتشعلُ في كلِّ زندٍ شرارةْ

جنوبَ الجهاتِ
(وكلُّ الجهاتِ الجنوب)
وحيداً
وحيداً
وغاليةُ القلبِ والروح
معك
فلسطين جرحكَ في الحربِ والسلم
تمشي زجاجةَ نفطٍ
تشظّت على هامشِ الوقتِ

عشقاً
فتاةً
فتاةً جميلةْ
تكسّرُ صخرَ البراكينِ ملحاً
وتحشو القذيفةْ
فلسطينُ أنتَ
كلُّ الجهاتِ فلسطينُ
(كلُّ الجهاتِ الجنوبُ)
فماذا يفيدُ التجملُ بالصبرِ
ماذا يفيدُ الصراخُ على الخلقِ
لاشيءَ إلاّ القراءةْ
جدّد نشاطكَ
إذا خانكَ الأهلُ والأقربونَ
طعّم خلاياكَ بالصخرِ
شرايينَ قلبكِ بالنفطِ
أشهرْ قميصك في الريح
وأنشدْ:
(إذا الشعبُ يوماً أرادَ الحياة
فلابدَّ أن يستجيبَ القدرْ)

الشرايين والمقصلة

واقفٌ بين حدّين رمحاً
وقلبي
يقولُ الدماءَ
فينقضُ نسرٌ على جثتي
ويرقصُ في الصدى
قنبلةْ
يقولُ فلسطينَ
يشتدُ في ساعد الموتِ نبضٌ
وتمضي الحقولُ
إلى الحربِ تمضي الحقولُ
ينشق صدرُ المقبرةْ
ومن بينِ موتٍ قديمٍ
وموتٍ جديدٍ
تجيءُ الفصولُ
يقولُ الجنوب
ويطلقُ في الريح والشمسِ
أوراق بيعِ الجنوبِ
صيارفةُ الدمِّ والسمسرةْ
أشيلُ عن الواجهاتِ
الزجاجَ
وأفضحُ للشعبِ

سرَّ القراءةِ
وجهَ العمالةِ
فالشمسُ مهما استبدَّ بها
الفاسقونَ
تفرّقُ بين المروجِ تشرّعُ
للضوءِ وجهاً أنيقاً
وفي القلبِ غصةُ فصلِ الحصادْ
وبين السنابلِ يزكو بها الخبزُ
حتى أقاصي البلادْ
أقولُ الدماء
أقولُ فلسطينَ
أقولُ الجنوب
ويجرفني السيلُ حتى التألقِ
أصحو
أقولُ الدماءَ
أقولُ فلسطينَ
أقولُ الجنوبَ، الفراتَ، أقولُ، أقولُ
ويلقي بي الصمتُ في مقصورةِ الحلمِ
أصرخ، أصرخ:
بقلبِ (ملوكِ الطوائفِ) فسقٌ
بصدرِ فلسطينَ جرحُ الشعاراتِ
برأسِ الجنوبِ الجميلِ الصداعْ

قياصرةَ العشقِ بين الشرايينِ
والمقصلةْ
أقولُ الدماءَ
أقول الدماءَ
لا عاشَ من يطلق الريحَ قولاً
يعكّرُ في الريح فعلاً
لاعاش من يشنق الوردةَ الابتسامةْ
من خاض مستنقعاتِ الدماءِ
وطيّرِ فوج العصافيرِ
يسبح
فوق انشراح الفصولْ
تشيلُ مناقيرها زهرةَ القطن
خضرةَ الزيتِ
ترسي على الضفتينِ السلامةْ
علامةُ يوم القيامةْ
تشفُّ البراعمُ عن عمرها
تشيلُ الحجارةُ أثقالها
وتخرجُ تحمي الجنوبَ، الشمالَ
السهولَ، الجبالَ
الفضاء، الشجرْ
ضغطتُ على القلبِ حتى انفجرْ
علامةُ يومِ القيامةْ

سقوطُ الأحبةِ في الموتِ
في الأسرِ
والصوتُ يصرخُ، يصرخُ
آخ
لماذا التلكؤُ في السيرِ يا عرباتِ الدواءِ
الطعامِ، الرجالْ
نسيتِ جوازَ المرورْ؟
نسيتُ تجاعيدَ وجهِ المسالكِ
نحوِ الجنوبِ
نحوِ فلسطين
نحو الخنادقْ
نسيتِ انبطاحَ الحكوماتِ وقتَ
اندلاعِ الحرائقْ؟
نسيتِ، نسيتِ،
علامةُ يومِ القيامةْ
يضيءُ رصاصُ الجنوبِ
رصاصُ فلسطين
قوساً يفتّحُ فيهِ الضحى سنبلةْ
خلاصُ البلادِ
خلاصُ الجنوبِ
خلاصُ فلسطين
أقولُ الدماءَ، الدماءَ، الدماء

وأعلنُ
أنَّ العصافيرَ تذبحُ
أنَّ الينابيعَ تسفحُ
أنَّ المشانقَ تنصبُ قسراً
ورأسُ الفضاءِ استقامت
على عنقهِ المقصلةْ
أصرّخُ في الريح
أنخى من الأهل طلقة وردٍ
عصاً . . . قنبلةْ
يموتُ صراخي
تعيشُ الحقيقةُ
سرُّ الخيانةِ في القافلةْ
لماذا يباعُ الجنوبُ؟
لماذا يباعُ الشمالُ؟
لماذا تباعُ فلسطينُ؟
لماذا تباعُ الدماءُ؟
لماذا، لماذا، لماذا؟
وتبقى تجرّحني الأسئلةْ.

* *

ابـــــداع

شعـــــر

أفكـــــار

تأليف: بول ڤاليري
ترجمة: سعد صائب *

١

في الشاعر:
الأذن تتكلّم
والفم يسمع!.

٢

للفكرة نوعان:
أن تُخْصِب
وأن تحملَ ذاتها!.

---

* سعد صائب: باحث وأديب من سورية. يكتب منذ أوائل الستينات، عضو جمعية الدراسات والبحوث، من مؤلفاته الأخيرة «قاموس الحب»، «دفاع عن المرأة».

٣

الأفكار والاضطرابات العارية
أضعف من الإنسان عارياً! .

٤

الآثار الجميلة بنات شكلها
لأن الشكل يولد قبلها! .

٥

ما الوحي إلاّ الافتراض
الذي يجعل المؤلّف متفرّجاً! .

٦

ما الفكرة الشعريّة إلاّ تلك التي توضع
في قالب نثريّ، ثم تستعين بالشعر! .

٧

إن السرّ لدن رجل الفكر
أقلّ سريّة من السرّ لدن الأبله! .

٨

إن أعداءنا الحقيقيّين صامتون! .

٩

كما أن ثمة رجالاً عالميّين، كذلك هناك
«رجال كونيّون»! .

١٠

التمثال والمجد لونان من ألوان عبادة الموتى
التي هي لون من ألوان الجهل! .

١١

المجد لايعدو ضرباً من المرض
يُبْتلى المرء به نتيجة ممارسته الحب
مع فِكْرِه! . .

١٢

العظيم من يَدَع بَعْدَه الآخرين
في حَيْرَة! .

١٣

لكي تحب المجد ينبغي لكَ القيام بأعظم حالات الناس . .
ينبغي لكَ أن تؤمن بهم! .

١٤

الإدراك دون ذكاء حادث! .

١٥

ما الجهل إلا تذبذب بين منتهى الإقدام
ومنتهى الحياء! .

١٦

الأعمال الصغيرة التي لاتُفَسَّر
تحوي دوماً السؤال:
لماذا نهدر جميع تفسيرات الأعمال الكبيرة؟ .

١٧

ليس الموت البتّة الذي يفصل الروح
عن الجَسَد . . بل الحياة! .

١٨

يتكيء الإنسان على موته

كاتكاء المتحدّث على مدفأة! .

١٩

الفِكْر الواضح، يُدْرِك ما لايُدْرَك! .

٢٠

ما الغذاء العقليّ إلاّ طرحنا السؤال:
علام لم نفكّر به قطّ؟
لذا ترانا نبحث عنه دون أن نعرفه . .
ونعثر عليه دون أن نريده! .

٢١

أن تعرف ليس معناه أن تتلاءم . .
أن تعرف معناه انعطافكَ لتسويغكَ إيّاه! .

٢٢

المتفائل والمتشائم لا يختلفان
إلاّ حول ما لا يوجد!

٢٣

أنت يا صديقي فلْذةٌ
أعني أنكَ قد تهتف ضدّ قلبِكَ أو تلعنه . .
لأن الفِلْذَة تريد ذلك! .

٢٤

ينبغي لنا أن نعتذر للعمل الطيِّب
إذ لاشيء أشدّ تجريحاً منه! .

٢٥

الغِنى زيتٌ يُلَيِّن به آلة الحياة! .

٢٦

كم مِن أشياء ينبغي لنا أن نجهلها
كيما نصنعها! .

٢٧

تصنع اليقظة للحالمين تغييراً
لا يستحقّونه أبداً! .

٢٨

إن ما يَعْسُرُ عليَّ
يظلُّ جديداً بالقياس إليّ! .

٢٩

ليس في ميسور الإنسان أن يبيع
نفسه مخلصاً للشيطان . .
كما ليس في وسعه أن يهبها للإله! .

٣٠

يقول الحواريّ في ابتهاله :
فلننمّ إيماننا! .

٣١

يقول الكائن الذي يَجدّ ويعمل
وددْتُ لو أُمسي أقوَى وأذكى وأسعد
مما أنا! .

٣٢

كما للإنسان أعداء، كذلك للكتب أعداء :
النار . . الرطوبة . . الحيوان . . الزمن . .
ومضمونها! .

٣٣

عَلِّمْ فكركَ القراءة
وكل ما يتبقّى يأتي زائداً! .

٣٤

أن تضرب أحداً معناه
أنكَ وضعته أمام منظره! .

٣٥

لاشيء أغرب، ولا أكثر ذاتيّة
من أكلك لحوم الآخرين . .
بيد أن عليكَ أن تهضمهم . .
لأن الليث ليس سوى الحَمَل مُمَثّلاً! .

٣٦

ليس للسأم وجه! .

٣٧

إني أخاف المعلوم
أكثر من خوفيَ المجهول! .

٣٨

أنا . . . أعني الأنتَ الأكثر دواماً
والأشدّ وضوحاً . .
أعني أنكَ أولُ من يستيقظ
وآخر مَن يرقد! .

٣٩

أعطِ الأشياءَ من الأسماء ما يكفيها! .

٤٠

إنه الذكاء . .
إنها اليقظة التي تلد وتحلم . .
إنه الرقاد الذي يرى بوضوح . .
إنها الصورة والاستيهام[١] اللذان ينظران . .
إنه النُقصان والفراغ اللذان يُبْدعان! .

٤١

القُدْرة التي تخلو من عادة سيئة
خُسران للسحْر! .
يموت العظماء مرّتين:
مرّة كما يموت الناس
ومرّة كعظماء! .

٤٣

يأبى الإنسان الباطني الصراع إلاّ مع ذاته . .
وهو - في الحقيقة - يصارع تحت ألف شكل مختلف . .
ولو أني أنخز عدوّي بمثاليّة
معناه أني أضرِب نفسي! .

٤٤

لاتفتأ نظريّات الفنّان تغريه
بأن يحبّ ما لايحبّه،
وتنفّره مما يحبه! .

(١) الاستيهام PHANTASME تصوُّر تخيُّلي خادع من حلم أو هلوسة .

٤٥

عَظَمَةَ الموسيقا أنها
مايكتبه الإنسان كاملاً ! .

٤٦

ما المذهب الغنائيّ إلاّ إنماء الهتاف
الدال على الفَرَح ! .

٤٧

بين لفظتين عليكَ أن تختار الأقل . .
(بيد أن على الفيلسوف أن يستمع بدوره
إلى هذه النصيحة) ! .

٤٨

الكاتب الإتّباعي، كاتب يداهن
أو يفصل الأفكار المشتركة عن بعضها ! .

٤٩

كل مسرحيّة لُغْز ! .

٥٠

إليّ أبحث عمّا يبهجني
وبي توق إلى الاتحاد به ! .

٥١

ما العبقريّة إلاّ عادة
يعتادها لفيف من الناس ! .

* * *

ابـــــداع

قصـــة

خليل الذي قتله الملك

عبد الإله حمزاوي

زارني ابراهيم في المكتب، لا أعتقد أنه كان شديد الشوق لرؤيتي، ولا أعتقد أيضاً أن له حاجة، كل مافي الأمر على ما أظن أن لديه وقت فراغ أراد أن يشغله!

* عبد الاله حمزاوي: إجازة في اللغة العربية، يكتب القصة والمقالة النقدية، ينشر في الدوريات المحلية.

ابراهيم غريب الأطوار، لاتعرف ماذا يحب ولاماذا يكره، و لاتعرف أي الأشياء يثير إعجابه أو ينفره، فهمه صعب مثل لغز شديد الغموض، ولكني أحبه لهذه الخصوصية!

أخذ يقلب ويتصفح الكتب في الخزانة الجانبية وهو يضحك ساخراً ويقول:

- بالله عليك هل هذه كتب؟ أليس من الأفضل أن نحرقها بدل أن تشوه ثقافتنا؟ فتحتم الباب على مصراعيه لكل متطفل ليصير أديباً، أيجوز هذا؟

- ابراهيم . . . الباب واسع ويتسع للجميع، وإذا كان البعض قد تمكن من طبع كتب فهذا لايعني بالضرورة أنهم أصبحوا أدباء. القارىء هو الذي يحكم، وفي النهاية لايصح إلا الصحيح، وهذا الكلام ينسحب على كل مجالات الحياة، وإذا كانت بعض الظروف قد خدمتهم وروجوا كتبهم وأفكارهم فإن هذه الظروف لن تدوم. إن الظروف تتغير ويحصل الاصطفاء وبالاصطفاء يذهب الغث الزائف ويبقى الأصيل الحقيقي.

بدا ابراهيم كأنه مقتنع بكلامي، أو كأنما أراد أن يختصر الحوار فسكت. ثم أعاد الكتب إلى أماكنها وجلس إلى جانبي.

- أين الشاي؟ ألا تشربون الشاي؟!!

- بلى . . . بلى، حالاً.

أعددت له الشاي بنفسي، جلست قربه، شعرت بأن زيارته لي قد أعادتني إلى أيام الطفولة الحلوة، وما تلاها، وغمرني الفرح والسرور.

للشاي طعم آخر حين تشربه مع صديق قديم.

- لم أقرأ شيئاً لخليل منذ سبع سنوات.

قلت ذلك بأسى؛ فردّ بسرعة:

- الله يرحمه.

قلت كالمصعوق:

- ماذا تقول؟

أجاب مندهشاً

- عجباً لك!!! ألا تعرف أنه مات؟

- لا . . . لاأعرف

- شيء غريب!!! صديقك ولاتعرف بأنه مات!!!

- متى مات؟

- منذ سبع سنوات

وهنا انفجرت ضاحكاً، و قد ذهب عني الغم، وانزاح كابوس الألم الذي جثم على صدري.

- ابراهيم . . . لقد مر بي خليل وهو يركب سيارته منذ شهر تقريباً . . . سيارة بيجو بيضاء يتودها بنفسه.

- أقول لك: لقد مات، ورأيتهم يغلقون عليه التابوت الخشبي، و قد كنت شاهداً على دفنه.

- والذي رأيته من يكون؟

- ليس هو، ربما شخص آخر له نفس الملامح!

- أمر محير حقاً.

عاد إلي البؤس مرة أخرى، شعرت بالتقصير . كيف يموت صديقي ولاأدري بموته!!! وأردفت قائلاً:

- لاأصدّق . . . أريد أن أتأكد بنفسي.

- هذا ما أريد أن أقوله لك . نعم اذهب وتأكد بنفسك.

شرب ابراهيم الشاي وغادر . بقيت وحيداً يعتصرني الألم.

المغفور له خليل كان يحب الحياة، يعشق الحسن والجمال. وكان يحب السيارات، لقد سمعته مراراً وهو يتحسر ويتمنى أن تكون له سيارة يملؤها بالفتيات المراهقات ويذهب بها إلى البحر ويسبح ويمرح ويبتهج.

خرجت من المكتب، و ذهبت أبحث عن الحقيقة. وصلت إلى بناء ضخم من ثلاثة طوابق، يقف أمامه عدد من السيارات وبينها سيارة البيجو البيضاء نفسها.

صعدت الدرجات القليلة في المدخل. . . استوقفني رجل ضخم الجثة له شاربان مخيفان وسألني:

- إلى أين؟

- إلى خليل.

- ليس لدينا شخص بهذا الاسم.

- كيف ذلك؟ أليست هذه سيارته؟

- لا . . . هذه سيارة الرئيس.

ما اسم هذا الرئيس من فضلك؟

- اسمه «رفيق رشيد الإسكافي».

عدت من جديد إلى الشارع، و صداع غريب يجتاح رأسي. وقررت أن أذهب إلى والده الشيخ سعيد يرافقني شعور بالمرارة والخيبة.

الشيخ سعيد صاحب دكان صغير في وسط السوق. تراه دائماً وهو يقرأ القرآن، مكاسبه بسيطة ولكنه يقنع بالقليل، أشبه بالسلف الصالح، وكان يحبني كثيراً ويقول: ليت ولدي يكون مثلك، إنه طائش، تفكيره غريب، وأنا أخاف عليه . . وأرد عليه: «لابأس يا عم، أنا أيضاً ابنك، وخليل طيب وموهوب، فلا تخف عليه».

ومضت الأيام وها هو المحذور يقع، لقد مات وهو في ريعان شبابه ولكن كيف مات؟

وصلت إلى دكان العم سعيد، وقفت في الواجهة، نظرت إلى الداخل، كان الغبار المتراكم يغطي البضائع، والعناكب معششة والشيخ سعيد على عادته خلف المنضدة يجلس على كرسيه الخشبي الرخيص يقرأ القرآن، غير آبه بالغبار والعناكب ولامكترث بالزبائن الذين أخذوا يقلون يوماً بعد آخر.

- السلام عليكم.

- وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته.

قالها بعد أن فوجىء بصوتي، وأطبق القرآن الكريم ورفعه جانباً ثم نظر إلي بلهفة.

- كيف حالك يا عبد الله؟ أين هذه الغيبة الطويلة؟

تفرست في وجه هذا المؤمن لقد غزا الشيب لحيته، ربما كان ذلك من حزنه على خليل.

- عظم الله أجرك في خليل يا عم سعيد.

- وأجرك يا بني... جزاك الله خيراً... الآن فقط جئت تعزيني به!!!

أين كنت كل هذه المدة؟

- كنت مسافراً.

- إلى أين؟

- إلى هونولولو... ولكني عدت من منتصف الطريق.

- لماذا؟

- كانت الفكرة خيالية، والوطن الذي يسكن في قلبي ناداني فعدت راجعاً.

- الحمد لله على سلامتك.

- سلمك الله... ولكن يا عم ألا تخبرني كيف توفي خليل؟

- خليل مات مقتولاً.

- يا لطيف... يا لطيف... كيف؟!!

- قتله رجال الملك.

- ولكن لماذا؟ خليل طيب ولا يؤذي أحداً، ثم إنه لا يملك شيئاً حتى يقتله عليه أحد!

- يابني... لقد وجد خليل ذات يوم قلماً ذهبياً نادراً وثميناً نك-

العجائب، تستطيع أن تقول: إنه قلم سحري من صنع الجن لأنه يكتب من تلقاء نفسه. أخذتني الدهشة حين سمعت العم الشيخ يتحدث على هذا النحو عن القلم، وتابع قائلاً:

- اشتهر أمر القلم السحري ووصل خبره إلى الملك، خاف الملك أن يستعمل خليل القلم لأغراض خطيرة، فأرسل رجاله في طلب القلم المذكور. وقد امتنع خليل في البداية عن تسليم القلم السحري، وعندما عاد رجال الملك وبلغوه رفض خليل، طلب الملك منهم شراءه، ولقد سمعت أنهم دفعوا الثمن الذي طلبه وهو على ما أذكر سيارة وأشياء أخرى لاأدري ماهي.

قلت متعجباً

- فلماذا قتلوه إذاً ما دام الملك حصل على القلم السحري؟

- لأن الملك لايحب أن يخسر شيئاً، إذا دفع الملك ثمن كل شيء يريده لم يعد ملكاً، وتابع قائلاً: ثم أخذوا السيارة بعد قتله وادعوا أنها كانت مسروقة.

- ولكن كيف قتل؟

- وجدناه ذات ليلة يسبح في دمه وقد انغرز خنجر في قلبه وفارق الحياة.

- لماذا لم ترفعوا عليهم دعوى؟

- حاولنا . . . ولكن الطبيب الشرعي قال: إنه انتحر انتحاراً ولم يقتل.

- هل تدلني على قبره؟ أريد أن أقرأ عليه الفاتحة.

- قبره خلف سور البلد القديم في الجهة الشرقية من المقبرة، هناك شاهدة حجرية عليها اسمه.

ودعت الشيخ بعبرات ذرفتها، وأنا أتجه إلى المقبرة. .

تأملت بعض الناس في المقبرة وهم يدفنون ميتاً، قرأت الفاتحة وأنا أمشي . . . وبحثت في المقبرة عن قبر خليل. كانت القبور تتزاحم لعدم اتساع المقبرة.

حمدت الله على أني في النهاية وجدت القبر المذكور، كان قبراً من التراب لايرتفع عن الأرض كثيراً، تميزه شاهدة حجرية كتب عليها «خليل بن الشيخ سعيد . . . مات يوم . . . » .

حسبت المدة . . . دهشت، قلت لنفسي : إذا كلام ابراهيم كان صحيحاً . . قرأت شيئاً من القرآن عند قبره، وترحمت عليه، وجلست ساعة أو ساعتين . . . ثم فارقته عائداً إلى البيت، وأنا سادر في حزني .

انتصف الليل وأنا أغالب النوم وأطرد الأحلام المزعجة والكوابيس وخطر ببالي خاطرة «لماذا لا أفتح القبر وأتأكد»؟

وهكذا حملت عدة الحفر وعدت إلى ذلك القبر . . . أخذت أحفر وأحفر وأنا خائف مرعوب . . . حتى إذا وصلت إلى التابوت الخشبي وفتحته صعقتني المفاجأة .

«لقد كان التابوت فارغاً لا أثر فيه لأية جثة» .

تركَت كل شيء مكانه وركضت نحو بيت الشيخ سعيد لأخبره .

خف الشيخ معي ليتأكد بنفسه والفرح يغمره وهو يردد طول الطريق :

- كنت متأكداً بأنه قتل . . . قلت لهم : ابني لاينتحر .

عندما وصلنا القبر تفحصه جيداً وتأمل التابوت الفارغ وقال :

- الحمد لله على أنه مات شهيداً

- ولكن أين الجثة ياعم؟

- يابني الشهداء والأنبياء والصديقون يرفعهم الله إليه .

أعدنا التراب ثانية كما كان ورجعنا .

لم يغمض لي في تلك الليلة جفن . . . هرب النوم من عيني . . .

في الصباح توجهت إلى ذلك البناء . . . وعندما سألني الرجل الضخم الذي يحرس الباب :

- إلى أين ؟

أجبته بحدة :

- إلى خليل

رد منزعجاً:

- ليس عندنا أحد بهذا الاسم.

- ولكن سيارته البيجو البيضاء هنا!!!

- هذه سيارة الرئيس؟

- ما اسم هذا الرئيس؟

- اسمه رفيق رشيد الاسكافي

- أتسمح لي بزيارته؟

بعد أن فتشني وتأكد من عدم وجود أسلحة معي. قال:

- تفضل.

ودلفت إلى الداخل... عرفت غرفته من مكيف الهواء الذي كان يميزها عن بقية الغرف.

نقرت الباب بإصبعي ودخلت بلطف... دهشت عندما رأيته لقد كان هو... نعم إنه خليل بشحمه ولحمه وعظمه!!

قلت وأنا أصيح فرحاً وابتهاجاً:

- صباح الخير يا خليل.

- عفواً... أنا لست بخليل... من خليل هذا؟

- أتتنكر لي يا خليل لأن عندك سيارة وبضعة هواتف؟

- يا أخي الله يرضى عليك.. أنا لست بخليل.. أنا رفيق رشيد الإسكافي.

وأخرج من جيبه البطاقة الشخصية ورماها بوجهي وهو يقول:

- خذ تأكد إذا كنت تعرف القراءة!

تأملتها... دققت في معلوماتها... الاسم، الأب، الأم، تاريخ ومكان الولادة.

ذهلت... أصابني دوار شديد، انهار جسدي على كرسي في

مكتبه . . . طلب لي كأس شاي . . . شربتها وأنا أتأمله . . . نظرت حولي كانت الغرفة تغص بالفتيات الحسناوات .

قالت إحداهن لي :

- لاتعجب ، الكثير من الناس يحدث لهم مثل ذلك ، يظهر أن بين رفيق وخليل شبهاً كبيراً .

قال «رفيق» معقباً :

- أرأيت يا أمورتي هذا الفيلم المضحك؟

خرجت من البناء وأنا أقول لنفسي :

«مع كل هذا وذاك فإنني أصر على أنه خليل . . . نعم خليل الذي يحب السيارات والفتيات الحسناوات»

وغادرت وأنا غير مقتنع . . . وقررت أن أعود إلى الشيخ سعيد مرة أخرى .

- أيها العم الشيخ . . . خليل لم يمت . . لقد رأيته بأم عيني وعنده سيارة بيجو بيضاء . . . وإذا كنت لا تصدق فهيا معي لتتأكد بنفسك .

أغلق دكانه ورافقني ، حتى إذا وصلنا البناء وقفت قرب السيارة وقلت له وأنا أضرب عليها بكفي :

- هذه سيارته ، وهو في الطابق الثاني . . . في تلك الغرفة التي يظهر منها مكيف الهواء . . . انتبه يا عم إذا سألك أحد قل : أريد أن أواجه الشخص الذي اسمه «رفيق رشيد الإسكافي» هذا هو اسمه الجديد لقد غيّر اسمه .

تأمل الرجل السيارة ببلاهة وبرود كأنه غير مصدق .

استوقفه الحارس ثم سمح له وصعد بينما بقيت أنا خارجاً .

عاد بعد قليل . ففاجأته بالسؤال :

- هل كان هو؟

- لايا بني . . . ليس هو . . . ابني مات حتى ولو كان حياً ابني مات .

ومضى عائداً إلى دكانه . . . قلت في نفسي :

«الآن فقط تأكدت من أنه مات» .

الرواية العربية المعاصرة بدايات وملامح

جهينـة حسـن

مهما اختلفت آراء الباحثين المعاصرين في ولادة ونشأة وتطوّر الرواية العربية، في الزمان والمكان، فإنّ من المتفق عليه، أنها جنس أدبي إبداعي لم تضرب جذوره في عصور أدبية متقدّمة من التاريخ الأدبي العربي المرصود والموثق.. خصوصاً شأن الجنس الشعري والنثري.

* جهينة حسن : باحثة من سورية، تهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي.

وأن كل حديث عن بدايات هذا الجنس الأدبي، المستولد أصلاً جراء الإحتكاك المباشر بعالم الغرب الأدبي، والذي نما، حديثاً، عبر مراحل متواصلة، يضعنا في مفترق طرق لمواجهة جملة من التساؤلات، أهمها رأيان متباينان: أحدهما يرى أنّ الجنس الروائي، حاضر في التراث العربي، بينما ينفي الثاني أن تكون هناك أية صلة بين الرواية وتلك الأنماط القصصية القديمة. ولعلّ رصدنا المتواضع هنا للبدايات الأولى لظهور الحالة الروائية العربية هي التي ستلقي بعض الأضواء على نشوء هذا الجنس الإبداعي في أدبنا العربي المعاصر.

وعلى الرغم من أن غالبية الباحثين قد أنكرت الصلة بين نشأة الرواية العربية وبين التراث الروائي والقصصي عند العرب، إلا أن هذا الإرتباط حاضر، بحيث عرفت هذه البدايات رجوعاً إلى التراث العربي، وذلك عبر صياغة مادته، وهذا ما ظهر بشكل جلي في الرواية التاريخية، حيث تم إحياء جوانب من التاريخ العربي والإهتمام بأحداثه البارزة. وفي هذا الإطار يدخل صاحب الأعمال الروائية التاريخية، جورجي زيدان. كما نجد كذلك أعمال كلّ من: علي الجارم، في أعماله: شاعر ملك، سيّدة القصور، مرح الوليد، هاتف من الأندلس. وكذا محمد سعيد العريان، في أعماله: قطر الندى، بنت قسطنطين. ومحمد فريد أبو حديد في: ابنة المملوك، المهلهل، وعلي أحمد باكثير، في سيرة شجاع.. وغيرهم من الروائيين. ودأب آخرون على الإنتاج على منوال ذلك القديم. وعلى هذا الأساس، ظهرت نتاجات يغلب عليها طابع المقامة. إلاّ أنّ الاختلاف الأسلوبي، جعلها تتراوح بين المقالة والمقامة، ممّا جعل الرواية في تلك المرحلة غامضة الملامح.

ويمكن القول، دون حرج، أن الغالبية المطلقة لنتاجات تلك البدايات كان يطغى عليها نمط الكتابات القديمة، نذكر منها مثلاً: «الساق على الساق» لفارس الشدياق و «مجمع البحرين» لليازجي. وبشكل بارز «حديث عيسى بن هشام» للمويلحي، وهذا الأخير، كانت له صلة بالتراث العربي القديم.

وكتابه، كما يرى عبدالمحسن طه بدر، يذكرنا بالمقامات القديمة[١]. إلا أنّ هدف هذه الأعمال، لم يكن فنياً، بقدر ما كان تعليمياً. فهؤلاء الروّاد، لم يستندوا إلى نظرية تتعلق بهذا الجنس، فإنّ قيمة الرواية كما يرى الناقد محمّد برادة، لاتتمثّل في إبتكار شكل خاصّ، وإنما تكمن أساساً في الوعي النظري لإمكاناتها وقدراتها التعبيرية اللامحدودة[٢].

من المقامة إلى الرواية

هكذا نستنتج الصلة بين الرواية العربية عند ظهورها في أواخر القرن الماضي، وبين المقامة. ويعود ذلك الى عدد من العوامل والظروف، تتصل بالكاتب وعصره، ومجتمعه. وقد كان لهؤلاء الروّاد هدف تعليمي وإصلاحي. فالمويلحي، مثلاً، كان على صلة مع زعماء الإصلاح، كمحمّد عبده وجمال الدين الأفغاني، لذا جاءت أعمالهم تعليمية ومضمونية، ممّا جعل بناءها الفنّي هشّاً. فعلى المستوى السردي، تكاد تلك الأعمال تعتمد السرد الحدثي إعتماداً كليّاً، ممّا يضفي عليها طابع التقريرية. كما لم يساعد السرد في روايات تلك الفترة، على إفادة الشخصية الروائية في عمقها . . وفي إنسانيتها . . وفي حركتها. فهو يقدمها أيضاً تقديماً تقريرياً، ويصفها وصفاً تقليدياً عاماً لايميّز ولايحدّد خصوصية. وعلى الرغم من تعميق هذا التيار وترسيخ جذوره وإرساء أحواله، لجعل الفنّ الروائي ذا قيمة، إلا أنّ الرواية العربية لم تبق مسايرة لهذا المنوال ومحافظة على أسلوبها التعليمي، فقد كان التيار الثاني من الرواية التعليمية قد تأثر بالرواية الغربية، وحاول تطويع هذا الشكل الأخير لأغراضه. وفي هذا الإتجاه، نلتقي- في التجربة الروائية المصرية - مع طاهر لاشين في روايته« حواء بلا آدم» ، وكذا تجربة الروائي عيسى عبيد . . الخ كما اتجهت طائفة أخرى نحو الترجمة والاقتباس. وهذا - كما يرى عبد المحسن طه بدر-حدث، بدلاً من تطوير تراثنا الشعبي . . «حيث لجأوا إلى ترجمة الروايات الغربية المتأثرة بالرومانس»[٣]. وقد أدى مثل هذا الإتصال، في أغلب الأحيان، إلى رفض

التراث القديم، وقطع الصلة بين هذا التراث والرواية الفنية، ممّا سيجعل المحاولات الأولى التي بدأها المويلحي مثلاً، تعرف تراجعاً بارزاً، ويتراجع معها ذلك البعد التعليمي الخالص، ليكون هدف الرواية أساساً، التسلية والترفيه. وعلى الرغم من هذا الإتصال بالنتاج الرومانسي الغربي، فإن سمات الرواية التقليدية ظلت تسيطر على النتاج الروائي، إذ نجد أن السرد الملحمي التقليدي ظل قائماً في تلك المرحلة دون أن يسهم إسهاماً ملحوظاً في خلق وبناء إبداع فني متميّز. فإذا كانت أساليب السرد التي يمارسها الروائيون، تصطنع من أجل خدمة هدف فني داخل النصّ السردي، فإن هذه الأساليب - في تلك الأعمال - قد جاءت بأسلوب واحد تقريباً، هو الأسلوب الملحمي/ التقريري. من هذا المنطلق، ظهر الاتجاه الرومانسي في الرواية العربية، وتجلى ذلك في أعمال نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، أعمال كلّ من: محمد حسين هيكل، الريحاني، جبران خليل جبران.. الخ، وقد استمر هذا الاتجاه ردحاً من الزمن، إلى أن ظهرت تجارب فرديّة، اهتمت بالترجمة الذاتية. وقد نشأ هذا النوع، حسب عبد المحسن طه بدر، نتيجة عاملين: تجلّى أولهما في نشوء الطبقة الوسطى في مصر، وثانيهما في إنقطاع الصلة بين المثقفين والتراث القديم[٤]. وقد قامت هذه التجارب الفردية، لأنّ الروّاد الأوائل، اصطدموا بعقبات كثيرة في إطار محاولتهم خلق نوع روائي، هذا الاضطراب، قد أصاب المقياس الفني وكذا المصطلح النقدي. وبهذا اختلفت غاية الفنّ الروائي عندهم بالمقارنة مع سابقيهم. أمام هذا الغياب لم تبق غاية الرواية تعليم القارىء أو تسليته والترفيه عنه وحسب، بل امتلكت بعداً جديداً تمثل في إبراز الشخصية المستقلة للبيئة والإرتباط بالواقع.

رحلة نحو الرواية الواقعية

حتى الثلاثينات من هذا القرن، إتجهت الرواية العربية نحو منحى واقعي. وقد أدّى ذلك إلى ايضاح الرؤية الثقافية لدى هذا الجيل، وأصبحت

الثقافة الأوروبية مادّة أساسية من مواد تركيب الفكر العربي، كما تأثرت هذه الثـقـافـة بطرائق الأوربيين في ضـبـط وتنويع وتنظيم عطاءاتهم الفكرية الجـديدة. وقـد واكب هذه المرحلة نماذج من أعمـال لروائيين أمثـال: طه حسين، محمور تيمور، توفيق الحكيم الخ.. وعلى الرغم من أنّ الناقد عبد الرحمن يافي، يرى أن هذه الكتابات قد خرجت عن ذلك النمط القديم، إذ يقول: «انتقل الأدب من العصور الهزيلة في قصص عبد الله النديم مثلاً. الى العصور الفنّية الرفيعة.. في قصة «المعذبون في الأرض» للدكتور طه حسين، ومن العصور البسيطة لمحمّد المويلحي في «حديث عيسى بن هشام» الى الأرواح النابضة في «يوميات نائب في الأرياف» لتوفيق الحكيم.. ومن نقدات حافظ ابراهيم الوعظية في «ليالي سطيح» إلى المنحى العصري في قـصص «يحكى أنّ» لمحـمـود طاهر لاشين..»[٥]. فـإن الأسـاس هو محاولة تجاوز الطابع الكلاسي الذي ميّز الأعمال السابقة. إلاّ أن الفنّ الروائي العربي عامّة، لم يعرف سمات بارزة وبناء فنياً كاملاً. إنّ هذه الروايات تطغى عليها الرواية التقليدية المهيمنة، إبان النشأة على حد تعبير الناقد ابراهيم السعافين[٦]، وإن تفاوتت في بنائها الفنّي إلا أنّ هذا التفاوت لم يؤثر على الطبيعة الأساسية لبناء هذا النتاج الروائي، فهي إما روايات شخصيات أو روايات أحداث. وإذا كانت هذه المرحلة كذلك، لم تعرف إكتمالاً في تشكيل بنائها الفنّي، فإنها عرفت هيمنة الرواية المحفوظية، فهي، كما يسميها عبدالرحمن ياغي، مرحلة نجيب محفوظ[٧]. إذ ظهرت خلالها أعمال روائية لكل من: إحسان عبد القدوس، ويوسف إدريس.. وهي مرحلة متطورّة بالمقارنة مع المراحل السابقة. إلا أنها، حسب عبد المحسن طه بدر، مازالت تعرف ذلك الضعف البنائي للرواية[٨]، إذبقي جانب الحكاية مهيمناًعليها. وأمام هيمنة الموضوع، يضعف الجانب الفنّي. فحقبة نجيب محفوظ، حجبت واقعيةنتاج مصري وعربي كثيف ومتنوع، وربما كان بعضه يتجاوز وثيقة الرواية المحفوظية في دلالاته وبنائه الفني. هذا الضعف

أدىّ إلى تأرجح أسلوب المؤلف بين التـصـوير، وهو طابع الأسلوب الروائي - وبين التقرير، وهو طابع المقالة. هكذا وإن بدت تلك المرحلة تحمل طابع الجدة، إلاّ أنها لاتخرج عن بدايات تشكل الفن الروائي العربي. هذا الأخير، سيظهر في المرحلة اللاحقة. فمن معطف نجيب محفوظ[٩]، سيخرج جيل جديد، واكبته حركة نقديّة، تحاول الكشف عن هذا الجديد، تجلّى في تلك الحساسيات الروائية الجديدة التي إنطلقت من بدايات الستينات إلى اليوم، ممّا سيجعل الرواية العربية تعرف تحولاً عميقاً في تشكلاتها النصيّة، نتج عن ذلك تطوّر داخل أنواع الحكي العربية. وكذا تفاعل الروائيون بقضايا الأدب والنقد.

الرواية العربية الجديدة

إذا كانت البدايات الأولى قد أدت إلى تدشين مشروع الرواية العربية بروايات تاريخية لجورجي زيدان وسليم البستاني وفرح انطون، وصولاً إلى مرحلة نجيب محفوظ، فإنّ الرواية العربية الجديدة تظل شكلاً إبداعياً على نحو خاص، لأنه، كما يرى إبراهيم السعافين[١٠]، يتفاعل بالمكتوب الروائي العربي ويحتفظ بشكله وبنائه داخل أساليب السرد. فبدت تظهر، حسب محمّد برادة، كتابات روائية جديدة تتميّز بحساسية مغايرة للحساسية الرومانسية والواقعية والمثالية التي طبعت أعمال الروّاد والمؤسسين. ستعرف - على أثرها الرواية العربية تحولاّت مختلفة. فعلى مستوى الدلالة، برزت تيمات يتداخل فيها الموضوعي بالذاتي، من أهمها: جحيم المدينة، الهوية، من أجل الآخر، التمرد والاحتجاج، تجارب الحبّ والجنس الخ. كما أصبح التعامل مع التراث / التاريخ، يجري بشكل مخالف لما تناوله به الأوائل / الروّاد. وفي هذا الاطار، نلتقي بتجارب كلّ من: حيدر حيدر في عمله «الزمن الموحش» وأمين معلوف، في أعماله: «ليون الإفريقي، سمرقند، الحروب الصليبية، صخرة طانيوس. والروائي بنسالم في «محن الفتى»، وكذا الروائي وليد الرجيب في روايته «بدرية». إن هذه الأعمال مزجت بين

جمالية الفنّ السردي، والمادة التاريخية، لأن هذه الأخيرة- كما يقرّر الفريد دي فيني - يمكن للأديب أن يغيّرها ويعيد ترتيبها وتأويلها، فتصير حقيقة فنية بعد أن كانت حقيقة تاريخية[١١].

أما على المستوى الشكلي فقد أخذت الرواية في تنويع أساليبها السردية وتعدّد الذين يقومون بهذه المهمّة. كما. تمّ الاهتمام بالشخصية الروائية، كمكون فنّي داخل النصّ السردي، ممّا جعل هذا الأخير يخرج عن سيطرة تلك الأقانيم الأرسطية للسرد: العرض، العقدة، الحلّ. ولهذا لم تبق الرواية العربية، تلك الملحمة البورجوازية- حسب رأي جورج لوكاتش Lukacs، بل غدت من خلال تجارب ناجحة في العالم الثالث، تحكي التخييل الباورودي وأسطورة الحياة اليومية[١٢]. فقد أكدت النماذج العربية الناجحة، إمكان قيام رواية عربية من دون توافر الشروط نفسها التي يسرت ظهور الرواية في المجتمعات البورجوازية الغربية خلال القرن التاسع عشر، لتعرف الرواية العربية نفس التطوّر الذي عرفته مثيلتها الأوروبية. وعلى الرغم من أنّ الرواية العربية تميّزها ظاهرة التعدّد الأسلوبي الذي يشي بأنّ هذا الفنّ في أدبنا العربي الحديث لا يزال في مراحل تطوّرية مستمرة، فإنه، بصفة عامّة، قد عرف تشكّل عناصره الأساسية.

هكذا نجد أنّ الرواية العربية قد مرّت بمراحل عديدةقبل أن تستقرّ على وضعهاالحالي، لأن تلك البدايات قد تأثرت بصور نثّرية شتى، تراوحت بين المقالة والمقامة، ثمّ انتقلت إلى مرحلة الترجمة.. فالرومانسية. ثمّ النزعة الواقعية في وقت لاحق. لكنها في كلّ هذه المراحل ظلّت قاصرة على تشكيل بعدها الفنّي.

ويمكن إجمال هذا فيما أشار اليه الناقد خضير عبد الأمير بقوله: «سنوات العشرينات والثلاثينات كانت فيها الرواية رواية اصلاحية. وبعد الحرب العالمية الثانية تفادت الرواية العربية ذلك العرض المبسط وبدأت تتناول أحداث الواقع الملتهب الحادّ، كقضية فلسطين. أما

الروايات الصادرة في الخمسينات فإنها إمتداد لتلك الروايات. ولكن سنوات الستينات والسبعينات أعطت رؤية جديدة»[١٣].

هكذا وبعد أن ترسّخ المعمار الروائي العربي، تشكلت إتجاهات في مختلف البلدان العربية.. وأمام تلك الأشكال الروائية الجديدة تراجعت الأشكال التقليدية..

استيعاب التحولات

بعد أن أبرز الروائي نجيب محفوظ مسار النتاج الروائي العربي، واستطاع أن يؤسس بناءه الفنّي، بدأت فترة نهضوية متميّزة. ففي مرحلة تاريخية مضيئة.. ذات خصوصيات واضحة، استطاعت الرواية - كشكل أدبي مستحدث - أن تنشأوتتطوّر عبر كثير من التجارب. إلا أن ثمّة عوامل أخرى ساعدت على ظهور ما اصطلح على تسميته بالرواية الجديدة. هذه الأخيرة، عرفت تحويرات في مضامينها وأشكالها، بالمقارنةمع الشكل الروائي السابق، لتصبح ضمن الإطار العام، حاملة لخلفية فكريّة وراء عمليتها الإبداعية.

وفي هذا المحتوى، أصبحت الرواية ترتبط بفهمها للواقع والواقعية، وبطموحاتها النظرية وترابطها مع التصوّر الإستيتيقي والإيديولوجي.. ومن ثمّ ارتبطت الرواية بظاهرة تتمثّل في ملاحقتها للواقع المادّي، وكلّ تغيير وأحداث سيعرفها المجتمع العربي، ستنعكس على الرواية باعتبارها جنساً أدبياً يستوعب هذه التحولات، يتداخل فيها المتخيّل بالواقع. لذا جاءت أغلب الروايات العربية، باستثناء بعض النماذج، منقطعة عن جذورها الكلاسيكية. كما تنوعت التقنيّات السرديّة، وتم تجاوز تلك القيود - الواقعية - ومزجت بين الوصف والتذكر وكذا المشاهدالحوارية. وهكذا وكما يرى الناقد أحمد اليابوري«فإن الروايةالعربية كرّست، وفق هذا المنظور، قطيعة مع المراجع التقليدية، وحدّدت في نفس الآن، وظيفة جديدة للنتاج الأدبي، في سياق تأسيس خصوصيتهاداخل شمولية الجنس الذي تنتمي اليه»[١٤].

بهذا التطّور، لم يعد هناك توزيع في مراكز الرواية قياساً بالماضي. كما أنه لم تبق مصر بؤرة هذه النتاجات، الروائية منها والشعرية، بل أصبحت مناطق أخرى تعرف تطوّر هذا الجنس.

وقد شكلت سنة ١٩٦٧، ولادة جديدة للرواية العربية، إذ أحدثت الهزيمة تراكماً، نوعياً وكمياً، على مستوى النتاج الأدبي عموماً، لأنها دفعت إلى السطح، العديد من الأسئلة والموضوعات، الموجهة والساخنة، في نفس الآن، التي تتطلب المجابهة والمعالجة. وقد ظهر هذا التأثير الذي أحدثته الهزيمة من خلال مايلي: (١٥)

١ - تراجع التيار الوجودي والواقعي الذي ساد الخمسينات والستينات، لتطرح بدلاً عنه رؤيا تهتم بالهمّ القومي والصراع الطبقي وقضايا سياسية واجتماعية أكثر إلحاحاً.

٢ - تراجع المركز الموجه والمسيطر.. المتمثل بمصر، لتبدأ مرحلة أكثر غنى وتنويعاً في بلدان عربية أخرى، الأمر الذي أدّى إلى تغيير خريطة الرواية وامتلائها بأسماء جديدة. فبرزت أقطار مثل سورية ولبنان والعراق والسودان وفلسطين والجزائر والمغرب.. الخ.. وكان هدفها الإنطلاق من البيئة وحمل هموم الانسان العربي الذي عاش تجربة، وجدانية شمولية، أكثر عمقاً. من هنا لم يكن الأساس هو تمييز روايتين تصدران في قطر معيّن، وإنما وضعهما في السياق العام لتطّور الرواية العربية عامة. ولعلّ المستوى القصصي والشعري، بما شهده من تحوّلات في أواخر الستينات، قد تبلور واتخذ سمتاً بارزاً في السبعينات. ولعلّ هذا الارتباط بالواقع العربي، العام منه والقطري، هو الذي جعل الرواية «تحلم أن تكون التاريخ العميق لعلاقات اجتماعية تبحث في ذاتها عن مفتاح حركتها (١٦)».. ومن ثم عليها أن تستلهم خصائصها من ذات الروائي العربي، سواء فيما يتعلق باللغة.. أو الأسلوب.. الخ، باعتبارها قد استمدت مادتها من الواقع العربي بكل تجلياته.

وتبعاً لحركات المجتمع العربي خلال فترات مختلفة، فقد عالجت الرواية العربية آنذاك ذلك الواقع من زوايا عديدة، وعبر رؤى أكثر وضوحاً والتصاقاً بهاجس المواطن العربي.. بل إن العديد من تلك الروايات تجاوز محليته، ليترجم إلى لغات أجنبية عدة. وعلى هذا الأساس فقد ظهرت روايات عربية متميزة نذكر منها، مثلاً لاحصراً أعمال كلّ من: جبرا ابراهيم جبرا، غسان كنفاني، عبد الرحمن مجيد الربيعي، حنا مينة، عبد الرحمن منيف، اميل حبيبي، الطاهر وطار، صنع الله ابراهيم، جمال الغيطاني، هاني الراهب، الطيب صالح، محمد زفزاف، عبد الكريم ناصيف، غادة السمان، سحر خليفة، الياس الخوري، سهيل ادريس، حليم بركات، رشاد أبو شاور.. وغيرهم.. فأعمال هؤلاء، وإن تباعدت على المستوى الجغرافي، فإنها تلتقي في قضايا وموضوعات مشتركة في مقدّمتها: الحرية والتحرّر، السياسة، الإنتماء الوطني والقومي، تصدّع الأمة العربية، القضية الفلسطينية كمحور للنضال القومي، الصراع الطبقي...

ومن خلال هذا التأسيس، فإنه منذ مطلع السبعينات، عرفت الرواية العربية خاصية التجريب، مبتغية أشكالا وتقنيات نوعية ترصّص بها معمارها، وتختزل فكر وهواجس ومشاكل وهموم وطموحات الأمة العربية. فهي، حسب الروائي يوسف القعيد، ديوان العرب الجديد. وعلى الرغم من إرتباط الرواية العربية بتحولات الواقع العربي، إلا أنها ليست واقعية نجيب محفوظ، وليست كذلك مرآة تجوب الشوارع - على حدّ تعبير الروائي الفرنسي ستندال - فهي قد شكلّت بناءها الفنّي من خلال تقنيات عديدة، لتصبح وسيلة تعبير أقدر من غيرها على رصد الحركة الداخلية واكتشاف مسارها.. وربما المساهمة في توجيه هذه الحركة وذلك المسار.

من ثمة، فالرواية العربية ترمز إلى واقع آخر.. واقع الحرية والحضارة، وتجعل من التاريخ رمزاً للمجتمع، أو لعلاقات مجتمعية جديدة، على اعتبار أن الأدب عامة - في أبسط تعارفه - هو ردم الهوّة بين

ماهو كائن ومايجب أن يكون. من هنا ظهرت أعمال روائية حاولت التأريخ لحقبة معيّنة أو وضع اجتماعي محدّد، نذكر منها أمثلة لبعض تلك الأعمال: «البحث عن وليد مسعود» لجبرا ابراهيم جبرا، «مدن الملح» لعبد الرحمن منيف، «الياطر» لحنا مينة، «التلال» لهاني الراهب، «نجمة اغسطس» لصنع الله ابراهيم، «بدرية» لوليد الرجيب، «الأبله والمنسية وياسمين» للميلودي شغموم، «الجسر» لعبد الرحمن مجيد الربيعي، «ريح الكادي» لعبد العزيز المشري، «الحلقة المفرغة» «البحث عن نجم القطب»، «الانكسار». لعبد الكريم ناصيف، «النهر والرماد» لمحمد شاكر السبع، «الصبار» لسحر خليفة، «لابحر في بيروت» لغادة السمان، «طقوس المنفى» لالياس الخوري، «ليلة القدر» للطاهر بن جلون.

إن سنوات الستينات والسبعينات، ومابعدها، قد أعطت للرواية العربية أبعاداً ومضامين ومديات مضافة، وذلك عن طريق ترصّد حركة الحياة في صيرورتها وتحولاتها المستمرة، وهنا نسوق بعض النماذج الروائية، التي ترتبط بالفترة المعاصرة، تكشف عن ترابطها بالمجتمع ومايعرفه، ويتفاعل معه، من تبدلات نوعية على جميع الصعد والمستويات، وتتمثل فيما يلي:

* جبرا ابراهيم جبرا: أبرزت أعماله مستويات عديدة ومواقف فكرية وسياسية، تقاطعت في بعضها، مع أعمال غسان كنفاني وحبيبي ومينة وعبد الرحمن منيف. فأعمال جبرا: صراخ في ليل طويل، صيادون في شارع ضيّق، السفينة، البحث عن وليد مسعود. الخ.. تشكّل جسراً ومعبراً للتطوّر الجديد الذي أحدثته أجيال جديدة في الرواية العربية.

*صنع الله ابراهيم: على مستوى المضمون، يسكنه نفس الهاجس الذي وجد عند الروائيين الآخرين، خصوصاً الملتزمين سياسياً منهم. أمّا على المستوى الفنّي، فقد حطم السرد الرتيب، والحبكة المصنوعة(شأنه في ذلك شأن غالب هلسا ومؤنس الرزاز وغادة السمّان ووليد اخلاصي وعبد

الرحمن مجيد الربيعي والطيب صالح وكاتب ياسين والياس الديري وأمين المعلوف . .) ثم رسم الأنماط الروائية والاستغراق في التحليل والحوار والوصف .

* جمال الغيطاني : من خلال عمله « الزيني بركات » تمثّل أعماله بصفة عامّة ، جانباًمن الإبداع المتميّز داخل الرواية العربية . . وتعطي مزيداً من الفرادة عن أبناء جيله من كتّاب الرواية والقصّة القصيرة . يحاكيه في ذلك : مجيد طوبيا ، فخري قعوار ، رشاد أبو شاور ، عادل كامل ، فاضل الربيعي ، خيري الذهبي (التحولات « حسيبة ») ، محمد الجزائري ، الطاهر وطار ، حنّان الشيخ . . الخ .

* محمد برادة : على الرغم من قلة نتاجاته الروائية : (سلخ الجلد ، لعبةالنسيان ، الضوء الهارب) فإن أعماله شكلت إضافةللرواية المغربية والعربية بصفة عامّة ، إذ استفادت من التراث السردي وحاولت النبش في الذاكرة والغوص فيها . أما على المستوى الفني/ الأسلوبي فقد امتزج محمد برادة الناقد ، وأعطى رؤية جديدة للعمل السردي ، على جلّ المستويات : الشّخوص . . الرؤى السردية . . الفضاءات ، ليقف الى جانب الروائيين / النقاد الذين يحتلون موقعهم ، الروائي والنقدي ، في مسيرة وتطوّر الرواية في الوطن العربي . نخص منهم بالذكر : د . سهيل ادريس ، د . علي عقلة عرسان ، عبد الامير خضير ، عبد الكريم ناصيف ، د . هاني الراهب ، عبد الرحمن مجيد الربيعي ، يحيى يخلف ، وسواهم . .

وبعد ، فإنّ الرواية العربية قد عرفت خلال العقدين الأخيرين قفزات نوعية موضوعية ، حاولت من خلالها تطوير أساليبها وصيغها . وقد برهنت بعض النتاجات الروائيةالعربية ، خصوصاً تلك التي عرفت صدى عالمياً ، على نضج هذا الجنس الأدبي في وطننا العربي . وعلى الرغم من ذلك ، فإن الرواية هي أكثر الأجناس الأدبية تطوراً وتغييراً . . إنها لاتعرف ثبوتاً أو تشكلاً نهائياً ، بسبب ملاحقتها المستمرّة للتطوّرات المجتمعية والحضارية عامّة .

الحواشي :

(١) بدر (عبد المحسن طه)، تطور الرواية العربية في مصر، ط٢، دار المعارف، مصر ١٩٦٢، ص ٦٧.

(٢) برادة (محمد)، الرواية العربية المعاصرة، جريدة الإتحاد الاشتراكي (الملحق الثقافي) المغربية العدد ١٩١، غشت ١٩٨٧.

(٣) بدر (عبد المحسن طه)، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٢.

(٥) ياغي (عبد الرحمن) في الجهود الروائية، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١. ص ٧٩.

(٦) السعافين (ابراهيم) تطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام، (ب – ط) دار الرشد للنشر، العراق، ١٩٨٠، ص ٢٣٥.

(٧) ياغي (عبد الرحمن)، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٨) بدر (عبد المحسن طه)، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

(٩) تضمين لريادة نجيب محفوظ على صعيد الابداع الروائي – يستحضر اعتراف الأديب الروسي «تور غنيف» بأستاذية «غوغول» صاحب رواية «المعطف» الجيل من الروائيين الروس ممثلا في مقولته الشهيرة: «لقد خرجنا جميعاً من معطف غوغول».

(١٠) السعافين (ابراهيم)، مرجع سابق، ص ٤٨٧.

(١١) وادي (طه)، الصراع بين الايديولوجيا والفنّ في الرواية الحديثة، مجلة «المنهل» السعودية، العدد ٥١٢، المجلد ٥٥، يناير / فبراير، ١٩٨٤، ص ٧٤.

(١٢) بوعطة (سعيد)، تمهيد للرواية العربية، جريدة «البيان» المغربية، العدد ٧٠، نوفمبر ١٩٩٢.

(١٣) خضير (عبد الأمير)، استفتاء حول الرواية العربي، مجلة «الأقلام» العراقية، العدد ٥، السنة ١٢، شباط ١٩٧٧، ص ٧٠.

(١٤) اليابوري (أحمد)، الرواية العربية والوعي القومي، مجلة «الوحدة» المغربية، العدد ٥٨ – ٥٩ يوليو – اغسطس ١٩٨٩، ص ٤٩.

(١٥) بوعطة (سعيد)، مرجع سابق.

(١٦) غليون (برهان) تأملات في الواقع العربي والرواية، ضمن كتاب الرواية العربية.. واقع وآفاق (مجموعة من الباحثين). ط ١، دار ابن رشد، بيروت ١٩٨١، ص ١٧١.

ثقافة الطفل الجزائرية بين الأمس واليوم

محمد بلقاسم خمار

الطفل.. هو حصيلة امتداد الماضي، بما فيه من سعادة وشقاء.. أو آمال وآلام.. وهو ربيع الحاضر المغشّى بالأشواك أو الموشّى بالرياحين والورود.. وهو مرآة المستقبل التي قد يعكس الواقع صورتها، فنراها باهتة كئيبة، أو ناصعة جميلة، مكللة بالإنتصارات والأمجاد..

* محمد بلقاسم خمار: باحث من الجزائر، عضو جمعية الشعر. من مؤلفاته: «ظلال وأصداء»، «الحرف، الضوء».

والطفل.. منذ أن وجدت البشرية فوق هذه الأرض، كان دائماً محور الحب والعطف، والحنان، إنطلاقاً من حكمة قانون البقاء، وسنن استمرارية الحياة، بما فُطرت عليه الغريزة الطبيعية للأمومة والأبوة، من حماية، وتنشئة ومتابعة... إلى مايحظى به الطفل من رعاية ذوي القربى وأهل العشيرة.. إلى مايلاقيه من عناية وتربية وتوجيه من طرف مجتمعه، والقائمين عليه.. إلى ماوصلت إليه الحضارة الإنسانية حالياً، بعد بزوغ فجر التيكنولوجيا وتطور الدراسات المستقبلية التي أصبح بإمكانها أن تخطط، وترسخ بدقة الحياة المنشودة للأجيال، وإن تحقق لهم كافة الظروف التي تتناسب مع حاجات العصر، ومتطلبات المرحلة، وتلبي كل الأهداف الرامية إلى توفير القوة، وإحكام السيطرة، وتحقيق السيادة.

وإنه لمن الصعب أن نحصي أو نلخص ماعاناه الأطفال الأبرياء في هذا العالم، من ويلات الظلم، والاضطهاد، والتمييز، ومن شرور الجهل والمرض والفقر، ومن كوارث الطبيعة، ومصائب الحروب..

وعندما نلتفت إلى ماضي الطفل الجزائري،.. فقد لانجد فرقاً كبيراً بينه، وبين وضعية الطفل في المغرب العربي أو الوطن العربي بصفة عامة، وخاصة بعد إشراقة شمس الإسلام، حيث أن أغلب العوامل المؤثرة اجتماعياً، وتربوياً وثقافياً متشابهة بحكم وحدة اللغة والدين، والقيم والتقاليد والعادات.. وبحكم المسار التاريخي المشترك، والتماثل أو التكامل البيئوي والجغرافي، والتواصل الفكري والعملي بين كل المواطنين العرب..

غير أن كارثة استعمار الجزائر من طرف فرنسا، في بداية العقد الرابع من القرن التاسع عشر، كانت نقطة تقهقر جذري في وضعية الطفل الجزائري، حيث تم عزله نهائياً عن كل أشقائه وجيرانه وأطفال العالم، وبدأت عملية إغراقه في بحر موحش متلاطم، من القهر، والجهل، والحرمان.

لقد بُليت ـ بعد الجزائر ـ أقطار المغرب العربي، والمشرق، بآفة الاستعمار . . إلا أن نوعية استعمار الجزائر، كانت بعيدة الاختلاف، في الغايات و الأساليب والنتائج عن كل الأقطار العربية الأخرى، المستعمرة . . !

لقد كانت غاية الاستعمار الفرنسي في الجزائر هي أن يمحقها تماماً من الوجود، وأن يستبدلها بفرنسا جديدة، قلباً وقالباً . . وذلك لايتأتى له إلا باجتثاث النسل الجزائري من جذوره، بتدميره جهلاً ومرضاً وتشريداً وقتلاً . . أو على الأقل بتنصيره، وتهجيره، وتشويه شخصيته . وهذا ماتعرض له الطفل الجزائري وعاناه، طيلة قرن وثلاثين سنة من حكم الاستعمار .

عندما غادر الاستعمار الفرنسي الجزائر سنة ـ ١٩٦٢ ـ كانت نسبة الأمية بين الذكور الجزائريين أكثر من ٩٠٪ أما بين الجزائريات فقد تجاوزت ٩٦٪ ـ وكان المشردون عن وطنهم أو منازلهم يعدون بالملايين . . !

ربما من حسن حظ الشعب الجزائري إبّان الاستعمار أنه ـ بدوافع من الحقد والاستغلال والتمييز العنصري، ـ تم طرده من مدنه وأراضيه، ورمى به فوق قمم الجبال، وبين شعابها، وداخل أعماق الصحاري، وسط سيوف رمالها، حيث اضطره شظف العيش إلى الاعتماد على جهده الذاتي، وإمكانياته التقليدية البسيطة في تدبير أمور حياته . وأكدَ ودعّم بذلك سر بقائه، ومعجزة تصديه ضد كل عوامل الإبادة والفناء . والفضل في ذلك يرجع إلى عبقرية الشعب النابعة من خبرته في الصراع، وتمرسه على العمل، ومن قيمه الخالدة والمتمثلة في الإيمان بالله، وكتابه وسنة رسوله . . والتشبث بالتقاليد والعادات الجزائرية الكريمة العريقة . . والعربية النبيلة الفاضلة . . وبكل خلال الصبر والمقاومة، والثبات . .

وقد كان الأطفال الجزائريون هم العُرى الوثيقة التي ربطت قيم الشخصية الوطنية بأبنائها، جيلاً بعد جيل، وكانت المرأة الجزائرية هي الحامية والمحافظة على هذه الروابط المقدسة .

كل الجزائريين تقريباً . . ينظرون إلى أطفالهم على أنهم كبار في مسؤولياتهم وسلوكاتهم، وإن كانوا صغاراً في أحجامهم . . الطفل كالرجل، والطفلة كالمرأة عليهم واجبات الطاعة، عند الإستطاعة، ولهم حقوق الرعاية والحنان . . وكأنهم يتمثلون قول الشاعر العربي:

إذا بلغ الفطامَ لنا صبيٌّ

تخرّ له الجبابر ساجدينَ

وقول حطّان بن العلي:

وإنما أولادُنا بيننا

أكبادنا تمشي على الأرضِ

لو هبّتِ الريح على بعضهمْ

لامتنعتْ عيني عن الغمضِ

ـ ومن هنا، كان الأطفال يحظون بمتابعة ذويهم، فيحفّظونهم القرآن الكريم، ويعلمونهم مبادئ الدين واللغة، داخل الزوايا والمساجد، ويسمحون لهم بممارسة بعض الألعاب، والتمتع بحكايات المسنّين، وتحصينهم بتلقينهم الحكم، والأمثال الشعبية، وتكوينهم في أشغال الصناعات والحرف التقليدية، وتلقينهم فنون الزراعة والتجارة إلى جانب فنون الفروسية، والدفاع عن النفس، وذلك حسب مايتناسب مع الوضعية الاجتماعية، لكل مجموعة أو عائلة . .

وكانت أفراح الأطفال تصل ذروتها ـ إذ يتضاعف تكريمهم والإحتفاء بهم، خلال مناسبات الأفراح بالولادة، والختان، وفي الأعياد، والاحتفالات الدينية والموسمية، وعند اختتام حفظ القرآن الكريم أو أحزاب وسورٍ معينة منه، وكذلك عندما يقوم الأطفال بأي عمل يستحقون الشكر عليه .

ولم يكن هناك، ماهو أقسى وأمر على نفس الجزائري، من أن يرى طفله مُهاناً أو جائعاً، أو مريضاً . . مما قد يدفع به حتى إلى القتل أو الموت من أجل إنقاذ فلذة كبده . . اللهم إلا في حالة التعارض بين الشرف أو الولد،

فإن الاختيار لايكون إلا للشرف.

كل جزائري يتمنى أن يكون ولده أحسن منه، حياةً ومستقبلاً . . وكانت المرارة، تكتسح قلب كل أب يرى ابنه لايقرأ ولايكتب . . ولكن ماالحيلة، وقد أغلق الاستعمار كل أبواب المعرفة والعلم في وجوه الأطفال الجزائريين وفتح أمامهم، أبواب التشويه، والانحراف والتدمير . . ؟

لقد عمدت فرنسا ـ منذ بداية الاحتلال ـ إلى فتح المدارس الابتدائية في المدن لتعليم بعض الأطفال الجزائريين . وقد اتسمت خطتها التعليمية تلك بصفات معينة نذكر منها :

١) كان الهدف من تعليم الأطفال الجزائريين، هو نشر اللغة الفرنسية، بنية تعميم استعمالها، للقضاء على اللغة الوطنية العربية، ثم لتسهيل عملية التفاهم في التخاطب مع الجزائريين، لتيسير أساليب استغلالهم كمستخدمين .

٢) كان المستعمرون مختلفين في موضوع تعليم الجزائريين، فبعضهم ومن بينهم رجال الكنيسة . يرون ضرورة نشر اللغة الفرنسية بين المواطنين تسهيلاً لتنصيرهم، وإبعادهم عن مقوماتهم العربية الإسلامية . . بينما كان البعض الآخر، يخالف ذلك، ويرى في تعليم الجزائريين خطورة بالغة، ويحبذون أسلوب تجهيلهم، وتصفيتهم ثقافياً وجسدياً، حتى يتم القضاء النهائي عليهم .

وقد أدى هذا الاختلاف في وجهتي النظر إلى تذبذب عملية التعليم الفرنسية، وتأرجحها الدائم في الضعف، والتوقف .

٣) كان عدد الأطفال الجزائريين في المدارس الفرنسية، لا يمثّل إلا نسبة ضئيلة، بالمقارنة مع أطفال الأقلية الفرنسية في الجزائر .

٤) كانت المناهج والبرامج التعليمية الخاصة بالجزائريين، تختلف في مضمونها وأساليبها، ووسائل تحقيقها اختلافاً كبيراً عما كانت عليه في المدارس الخاصة بالأطفال الفرنسيين .

٥) كان أغلب الأطفال الجزائريين، لايسمح لهم بأن يتجاوزوا في مراحل تعليمهم. مستوى الشهادة الابتدائية مهما كان مبلغ اجتهادهم، أو درجة تفوقهم. !

٦) كانت المدرسة الإبتدائية الفرنسية الخاصة بالجزائريين مفرنسة ١٠٠٪ ـ وفي مادة التاريخ كان الطفل الجزائري مجبوراً على قراءة مثل هذا النص: «بلادنا قديما تسمى الغال /le gaule/ وأجدادنا يسمون: الغاليون /les gaulois/ . . !؟»

٧) وطبعاً لم تكن هناك أية علاقة إنسانية، تربط بين الطفل الفرنسي والطفل الجزائري، مما جعل بينهما هوة سحيقة من التنافر، وسوء الظن.

وانطلاقاً مع بداية الحرب العالمية الأولى أخذ الوعي السياسي الوطني يتنامى ويتضاعف بين الجماهير. . وكانت سنة ١٩١٣، بداية التحرك الفعلي لرائد النهضة الجزائرية الإمام عبد الحميد بن باديس الذي أرسى قاعدة التعليم الجزائري الحر، وبدأ عمليا بالتدريس في مدينة قسنطينة، ثم تأسس حزب الشعب الجزائري، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. . وأخذت المدارس العصرية الجزائرية الحرة تنتشر في المدن والقرى، رغم الملاحقات الشرسة لها، ولمعلميها بالإغلاق، والتهديد والسجن من طرف الحكام الفرنسيين.

ورغم صدور قانون ٢٤ ديسمبر ١٩٤٠ ـ الذي ينص على منع تعليم الأدب العربي بجميع فنونه، ومنع تدريس التاريخ والجغرافية المتعلقين بالجزائر والعرب والمسلمين، ومنع تعليم المواد العلمية، والرياضية ومنع تفسير القرآن، وخاصة الآيات الداعية إلى الجهاد، والتضحية، وباختصار منع التعليم بالعربية منعاً شاملاً وباتاً، إلا برخصة من الصعب أن تُمنح. . ولكن إذا مُنحت، يمكن سحبها بسهولة، وفي أي وقت!

رغم كل تلك الإجراءات والملاحقات المصحوبة بالظلم، والقمع، والعقوبات القاسية، فقد شق التعليم الجزائري الحر، طريقه بقوة،

وبصعوبة، وصبر، إلى أن أصبح عدد المستفيدين منه من الأطفال الجزائريين يقارب المائة ألف طفل جزائري، تلقوا جميعهم معارفهم من طرف معلمين وطنيين مناضلين، لقنوهم في السر والجهر، كل مبادئ الجهاد والحرية، والوفاء للوطن. وهنا يجدر بنا أن نشير إلى المساهمات الأساسية والفعالة في العناية بالأطفال، وتثقيفهم وتوجيههم إلى تلك الجمعيات والتنظيمات الوطنية، من ثقافية، وفنية، ورياضية، وفي مقدمتها منظمة الكشافة الإسلامية الجزائرية، التي كانت أهم مدرسة تربوية وتكوينية هادفة، في تنشئة الأجيال وإعداد المجاهدين الشجعان.

كما لاننسى ماقدمه معهد عبد الحميد بن باديس في قسنطينة، وبعض المعاهد الوطنية الأخرى، وكذلك جامع الزيتونة وفروعه بتونس، وجامعة القرويين بالمغرب ومدارس وجامعات المشرق العربي.. لاننسى ماقدمته هذه المنارات العلمية الزكية من خدمات جليلة لتعليم النشء الجزائري، وتوعيته، وإعداده خير إعداد.

أما في مجال الكتابة للأطفال أو عنهم.. فإنه من النادر أن نجد كاتباً أو شاعراً جزائرياً لم يمنح جزءاً من اهتماماته وأوقاته الفكرية الإبداعية لأطفال الوطن.

ربما قد لانجد كاتباً تفرد بسرد ذكريات طفولته كما فعل طه حسين في كتابه / الأيام/ إلا أن الإشارات إلى أحزان الطفولة المعذبة، وأحلام الصبا، وذكريات الماضي بحلوها ومرّها.. كانت تقريباً هاجساً دائماً يحرك مشاعر وأقلام أغلب الكتاب الجزائريين..

ومنذ الأمير عبد القادر الجزائري، قائد الجهاد الأول، الذي كان يناجي قرينته في شعره، ويناديها / أمّ البنين/ إلى رائد النهضة الجزائرية عبد الحميد بن باديس الذي عقد كل آمال الشعب الجزائري في نهضة أطفاله، حيث يقول في نشيده الخالد:

شعب الجزائر مسلح | والى العروبة ينتسب
* * *
يا نشءُ أنت رجاؤُنا | وبك الصباح قد اقترب
خذ للحياة سلاحها | وخض الخطوب ولا تهب
واقلع جذور الخائنين | فمنهم كُل العطب
واهزز نفوس الجامدين | فربما حيّ الخشب
واذق نفوس الظالمين | السمَّ يُمزج بالرهب . .
* * *

إلى أن يقول :

فإذا هلكت فصيحي : | تحيا الجزائرُ والعربْ

ويتضاعف عدد الشعراء ، ويتوالى إنشادُهم وتمجيدهم لأطفال الجزائر ، الذين يتوسمون فيهم وحدهم ، طوقَ النجاة ، وابتسام المستقبل ، وضمانة الحياة الكريمة ، المتوجة بالنصر ، والحرية ، والنهوض .

وفي مقدمة هؤلاء الشعراء : مفدي زكريا ، ومحمد العيد آل خليفة ، والجيلالي بالعابد ، وأبو اليقظان ، والطيب العقبي . . وغيرهم كثيرون ، مما كان لأناشيدهم فعل اللهب في تأجيج الحماس الوطني ، ورفع المعنويات ، خاصة عندما تنطلق تلك الأناشيد المنغّمة من حناجر أطفالنا الصغار ، الذين كانوا بالفعل من خيرة المحرضين على اندلاع الثورة ، وطرد المستعمرين .

وعندما يرد إسم الثورة ، يجب أن نسجل بكل فخر واعتزاز ، تلك الأدوار البطولية الرائعة ، التي قام بها أطفالنا إبان جهاد آبائهم خلال الثورة المسلحة .

لقد كان الطفل الجزائري ، وهو في شهور ميلاده الأولى ، يحمل بين طيات قماطه ، على ذراعي أُمه رسائل ووثائق ، ومتفجرات ومسدسات . . لتبليغها إلى المجاهدين .

وكان الأطفال من سن السادسة إلى الرابعة عشرة من عمرهم ، ينقلون

الأخبار إلى المجاهدين، ويساعدونهم على اكتشاف مواقع العدو، ويحملون إليهم المؤونة والمعلومات داخل سلالهم، ومحافظهم، وجلابيبهم، ويقومون بحراستهم في مخابئهم، وعند ساعات الاستراحة، ويمدونهم بكل عبارات التشجيع، وإشارات الحب والإعجاب.

أما بعد سن الرابعة عشرة فما فوق، فقد كان أطفالنا، يحملون السلاح، ويقاتلون إلى جانب الثوار، داخل الأحراش والجبال، وبالإضافة إلى مهامهم - إذا كانوا متعلمين - في الكتابة، والتسجيل والقراءة.

ولعله من الصعب أن نحصي قصص وبطولات وانجازات وتضحيات الأطفال الجزائريين خلال الثورة المسلحة..

ومن المعلوم أن أهم الأفلام الجزائرية الطويلة والجيدة التي أنتجت بعد الاستقلال، قد ركزت على هذا الجانب لأهميته، ومصداقيته، وجعلت من بطولة الطفل الجزائري موضوعاً أساسياً لها.

لقد كان الطفل الجزائري قبل الاستقلال، محور اهتمام الكثير من الشعراء، والكتاب والخطباء، من رجال الثقافة والسياسة والدين في الجزائر.. وكانت دوافع اهتمامهم ترتكز على مواضيع كثيرة، منها:

١) التعبير عن مشاعر العطف، والحب، والحنان، والاعتزاز بالطفولة كامتداد طبيعي جميل للأمل والحياة.

٢) الإشفاق والتوجع في حالة ضعفهم أو احتياجهم أو مرضهم.. ورثاؤهم بمرارة في حالة الموت.

٣) التعبير عن الشوق الدائم، والإحتراق المؤلم، عند الغربة والفراق..

٤) النظر إليهم كرمز للأمل، ووسيلة للإنقاذ، وتفاؤل بالمستقبل الزاهر المنشود.

٥) اعتبارهم كمصدر فعّال، للإستنفار، وبعث النخوة، والحميّة، وإذكاء روح الحماس، من أجل الثأر لهم لما يعانونه من قهر، وعنصرية، وحرمان من طرف المستعمرين.

٦) التوجه إليهم بالتنبيه، والتحذير، والدعوة إلى التسلح بالأخلاق الفاضلة، والسلوك القويم، والثبات على تعاليم الدين الإسلامي الحنيف، والتقاليد الوطنية السامية.

ومن عادات الأُسَر الجزائرية أنهم يقيمون الولائم والأفراح إذا ازداد عندهم ولدٌ ذكر، ويعتبرونه دليل خير على استمرارية النسل، وعمران الدار، وقوّة العُصبة.. ويبتهجون أيضاً إذا ازدادت بنت، ويتفاءلون بأنها ستكون وَجه سعْد، وبشارة نجاح لأسرتها..

أما المنزل الخالي من الأطفال، فهو منظور إليه كالطَّلل، يوحي بالكآبة والوحشة، وغالباً مايكون نذير شؤم لإحداث المشاكل الزوجية ووقوع الطلاق.

وبعد استقلال الجزائر عظمت واتسعت دوائر الرعاية والاهتمام بالأطفال، حيث شملت مختلف الميادين الاجتماعية والصحية، والتعليمية والتكوينية والثقافية، إلى درجة أن الجانب الأكبر من ميزانية الدولة ينفق من أجل الأطفال، الذين يشكلون أضخم نسبة عددية بين السكان، هذا بالإضافة إلى نفقات الأهل، والمؤسسات الأخرى المعنية بالأطفال وبوسائلهما الذاتية الخاصة.

ولكن مع الأسف ـ هناك ثغرات وأخطاء كثيرة، ورهيبة، كانت السبب في إحداث عكس النتائج المرجوة من كل هذه الإهتمامات والنفقات. مما عاد على أطفالنا بالكثير من السلبيات والنقائص التي ربما لم تكن في الحسبان.

ومن بين هذه الأخطاء والثغرات مايلي:

١) أغلب المبالغ المالية الضخمة، المخصصة في ميزانية الدولة من أجل تعليم وتكوين الأطفال، تصرف على المستخدمين وإطارات التعليم، وتأثيث وتهيئة المؤسسات، ولايبقى سوى جزء بسيط يخصص للأطفال مباشرة، مما لايفي بحاجاتهم التربوية، والنفسية، والجمالية.

٢) هناك مبالغ مالية هامة، تصرف في مجالات التسلية السطحية ذات المردود الضعيف، والتي لاتؤثر أي تأثير إيجابي في تكوين شخصية الطفل.

٣) وحتى النفقات الباهظة التي يقدمها الأهل من أجل تنشئة أولادهم، في الغالب تكون غير مرشدة، ولا تخضع لأية منهجية أو تخطيط.. مما قد تكون لها نتائج عكسية، تؤثر سلباً في مستقبل الطفل، خاصة إذا كانت تلك النفقات مكرسة لتدليل الطفل، وإغراقه في مظاهر الرفاهية والبذخ المفرط.

٤) اقتصار المدرسة الجزائرية على التعليم، دون الاهتمام الكبير بالجوانب التربوية.. وطنياً، وأخلاقياً وجمالياً.

٥) الازدواجية اللغوية في التعليم الابتدائي، وتغلب الفرنسية على العربية، خاصة قبل وجود المدرسة الأساسية (٨١-١٩٨٢)

وقد أدى ذلك إلى البلبلة والتشويش في أذهان الكثير من الأطفال الذين لايلمسون أي انسجام بين لغات الأسرة، والشارع، والمدرسة، ممأدى ببعضهم حتى إلى أمراض التأتأة، وعيوب النطق، وسببت لهم في إحداث بعض العقد النفسية الخطيرة.

٦) الكثيرات من أمهات ونساء المدن يحبذون - لعقدة نقص - التخاطب باللغة الفرنسية، ولو كنّ لايتقنّها جيداً وقد أدى ذلك إلى نفس الأمراض السابقة، بالإضافة إلى إحداث فوارق في طرق التعبير، وفي نمط السلوك والتصرف بين أطفال المدن، وأطفال القرى والأرياف.

٧) عدم الاستقرار في برامج ومناهج المنظومة التعليمية، حيث ظلت المدرسة الجزائرية، عرضة للتبديل والتغيير، وأصبح أطفالنا ضحيةً للتجارب المتكررة، نتيجة للاختلافات في الآراء، والتوجّهات الشخصية.

٨) لم تعتن المدرسة الجزائرية كثيراً بتعليم الآداب والفنون، والتربية الدينية، والوطنية، وترقية الذوق الجمالي والحس المرهف لدى الأطفال،

وحتى النصوص المختارة التي تقدم لهم ـ رغم قلتها ـ لم تكن منتقاة بطريقة ذكية ومتطورة، وفعالة.

٩) الكثير من الحصص الإعلامية، المبرمجة للأطفال، تقدم لهم أحياناً باللغة الدارجة أو بفصحى مليئة بالأخطاء التعبيرية.

١٠) وأغلب الحصص المتلفزة من أشرطة علمية أو ترفيهية، خاصة بالأطفال، تُعرض عليهم باللغة الفرنسية..؟

١١) غياب مسرح العرائس / الكاراكوز/ نهائياً ـ وترفّع الكثير من الممثلين الجزائريين وكذلك الممثلات، عن المشاركة في المسرحيات والبرامج الخاصة بالأطفال..!

١٢) الآن.. لايوجد منزل جزائري تقريباً ـ لايشاهد أطفاله أغلب البرامج التيلفزيونية الفرنسية والأوربية بواسطة الهوائيات المقعّرة / البارابول/ رغم ماتحمله من تناقضات وتوجيهات سيّئة.

١٣) هناك جمعيات خيرية ناشطة، ومتمتعة بدعم إعلامي كبير، مهتمة بالأطفال اللقطاء، والمعوقين، وهذا شيء عظيم، ومحبب.. ولكن مايثير الانتباه هو قلة أو انعدام الجمعيات التي تهتم بالأطفال الأسوياء، والمتفوّقين..

١٤) ندرة رياض الأطفال رغم كثرة أولئك الصغار الأبرياء الذين يعانون من ضيق السكن، واشتغال الوالدين أو ضعف أحوالهم المادية.

١٥) ضعف الاهتمام بأناشيد الأطفال العربية الجميلة، وشيوع انتشار الأغاني العامية، والبذيئة أحياناً خاصة داخل المخيمات الصيفية، وأثناء الرحلات والتجمعات الرياضية.

١٦) بدء انتشار الأناشيد باللهجات المحلية، مماقد يفرق بين أطفال الوطن الواحد، في الذوق، والوعي، ويؤدي بهم إلى عدم فهم بعضهم البعض..

١٧) الغياب التام لدور الكبار في الشارع، مما نفى سلطة المجتمع،

فلم يعد له أي مفعول في التوجيه أو النقد، أو أي تدخل بالنهي أو الأمر - بالنسبة لتصرفات الأطفال غير اللائقة خارج منازلهم.

١٨) تفاقم انتشار الآفات الاجتماعية، والعادات السيئة بين الأطفال، مع انعدام المراقبة.. والردع.

١٩) انعزال الأطفال الجزائريين عن أشقائهم الأطفال في المغرب العربي أو الوطن العربي بصفة عامة، حيث لايوجد أي اتصال أو تواصل منظم، ولو بواسطة الكتب والمجلاّت والبرامج الإعلامية المفيدة.

ومن المدهش أن طلابنا المتفوقين في نيل باكالوريا / ١٩٩٣/ كانت مكافأتهم، رحلة سياحية إلى فرنسا..!؟

٢٠) ومن بين الثغرات العميقة في بنية الطفولة الجزائرية، انتشار الأمية. وظاهرة تسرب المدرسين، لأسباب اجتماعية واقتصادية وثقافية، ونتيجة لضعف الوعي وإشاعات المؤامرات الحاقدة ضد أجيالنا، كقولهم: ماذا تفيد الشهادة العليا، والأغنياء بدون شهادات..!؟

ومن المؤلم أن عملية التسرب هذه، شملت حتى الطلاب الجامعيين، حيث يغادرون مدرجاتهم، رغم توفر أسباب النجاح لهم، بحجة أن الشهادات العليا أصبحت لاتنفع.

وهناك بالطبع ثغرات وأخطاء أخرى لايتسع المجال لذكرها جميعاً، خاصة مايتعلق منها بالكفاءة والإشراف، والتسيير، وعدم الاستقرار، واستيراد النظريات والتجارب من الشعوب الأخرى، بدون تماثل أو تكافؤ أو حذر..

أما بالنسبة للكتابة الموجهة مباشرة إلى الأطفال، فهي بصفة عامة قليلة، ودون المستوى المطلوب.

ونشير إلى أنه - وإلى حد الآن - لايوجد في الجزائر، كتاب أو شعراء، متفرغون للكتابة إلى الأطفال، على غرار مانشاهده في كثير من الأقطار العربية، ولو بنسبة أقل من عظمة الكاتب الكبير كامل كيلاني، أو الشاعر العبقري سليمان العيسى.. والقاص زكريا تامر.

ومع ذلك فالأدباء الجزائريون، قد أعطوا منذ الاستقلال اهتماماً محسوساً في محاولات الكتابة للأطفال شعراً ونثراً. . وفي مقدمة هؤلاء، الشعراء:

- محمد الأخضر السائحي
- جمال الطاهري
- بوزيد حرز الله
- كاتب هذا الموضوع
- وشعراء آخرون، غابت عني أسماؤهم الآن، ومجموعة من الكتاب، وخاصة كتاب القصة القصيرة.

كما أن أغلب الصحف والمجلات الجزائرية دأبت بصفة شبه دائمة، إلى تخصيص ركن بين صفحاتها موجه للأطفال.

وقد قامت الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ثم المؤسسة الوطنية للكتاب، بإصدار مجموعات ومسلسلات، من الكتب، والمجلات المصورة الموجهة للأطفال.

وكذلك فعلت بعض المؤسسات المستقلة والخاصة بالطباعة، والنشر.

ولكن ما لايلاحظ على كل هذه الإصدارات الخاصة بالأطفال هو أنها:

١- متقطعة الصدور، وغير متواصلة، إذ نجد كثيراً من العناوين بعد أن تستقطب حولها الأطفال، لمدة سنتين أو ثلاث. تختفي فجأة، ولايرى لها بعد ذلك أثر..

٢- بعض المنشورات، وخاصة المجلات المصورة التي تتناول الحكايات، والقصص القصيرة، وألعاب التسلية، نجدها في الغالب، ضئيلة المحتوى، سطحية الموضوع، خالية من أي تأثير دائم في نفسية الطفل، أي يزول مفعولها، بمجرد الانتهاء من قراءتها.

٣- تغلّب الجانب التجاري على الجانب التثقيفي التربوي، بالنسبة

لبعض المنشورات المبالغ في زخرفتها على حساب مواضيعها. وخاصة تلك الكتب والمجلات المستوردة من لبنان، والتي غالباً ماتكون مترجمة أو مقتبسة من الكتابات الأجنبية.

٤ـ غلاء أسعار مجلات وكتب الأطفال، بحيث لايكون في استطاعة أي طفل شراؤها.

٥ـ سوء التوزيع على المستوى الوطني، مما يجعل بعض الولايات محرومة من رؤية الانتاج الخاص بالأطفال.

٦ـ يلاحظ كذلك في محتوى مايقدم للأطفال، عدم تخصص الكتاب في ذلك، وعدم تمكنهم من علم النفس، والتربية، والثقافة الأدبية الجمالية، بصفة عامة.

وهذا ما أدى ببعض الكتاب إلى تناول قضايا مستقبل الطفل، بالأسلوب الخطابي المباشر، وبوسائل الأمر والنهي.. وتناولوا موضوع التوجيه الأخلاقي الديني، على طريقة الوعظ والإرشاد.. وعالجوا مسألة التثقيف اللغوي والعلمي، بطريقة الشرح المدرسي الكلاسيكي.. وتطرقوا إلى تربية الخيال، بواسطة الخرافات. والأساطير، التي تجعل النبات والجماد يتحدث.. والأحلام كالواقع الملموس.

ـ أما اختبارات الذكاء والتسلية، فهي لاتعدو بعض الألغاز القديمة، والصور والأرقام الخفية، والأخطاء السبعة، والكلمات المتقاطعة...!

وإن الطفل الجزائري مازال إلى حد الآن يجهل الكثير من آداب بلاده، ومعالمها، ومآثرها، وملاحم ثورة التحرير المليئة بكنوز الأدب والفكر..

أما بالنسبة لمعرفة المغرب العربي، أو البلاد العربية، فالطفل الجزائري، بصفة عامة، يجهل عنها كل شيء..

إن أطفالنا اليوم في ذكائهم. واتساع مداركهم العصرية العامة، وفي اتصالهم الدائم بالإعلام الثقافي الأجنبي وفي مطامحهم. وتطلعاتهم

للمستقبل - إنهم اليوم، غير أطفال الأمس. . وهم رغم ماينعمون به من سيادة وحرية. فهم أكثر حيرة وقلق، وشقاء من أطفال الأمس المستعمرين. . !

إنهم في أشد الحاجة إلى مايرقى بسلوكهم ويهذب أذواقهم، ويوحد أفكارهم وأنظارهم، ويلبي حاجاتهم اليومية، ويجيب عن تساؤلاتهم البريئة، ويحبب إليهم أرضهم وشعبهم، وينمّي فيهم قوة الاعتزاز بالنفس وحرية الشخصية، والثبات على الأصل.

إنهم مستقبلنا المنشود، فلنعمل جميعاً على بنائه والظفر به، من أجل البقاء الكريم الأفضل لوطننا.

❊ ❊ ❊

أخــــلاق معلبـــة وعقـــل مهـــزوم

خولــة رمضــان

تشير الدراسات السوسيولوجية إلى أن معظم المجتمعات البشرية قد تعرضت لأزمة أو أزمات خلال تاريخها، مما يشكّل -في بعض الحالات- انعطافاً واضحاً في مجموعة القيم الجوهرية التي تعتبر أساس النظام الاجتماعي، أو يساهم في إضعاف نسقٍ من الأنساق الأساسية لحساب آخر، وقد يؤدي إلى تخلخل البنية الاجتماعية كما هو

* خولة رمضان: باحثة من سورية، اجازة في اللغة العربية وآدابها، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

الحال في المجتمعات التي يطلق عليها اليوم اسم (مجتمعات البلدان النامية) والمجتمع العربي من ضمنها.

ذلك أن المجتمع الانساني كل متكامل، تتضافر فيه العوامل الحيوية في تفاعلها المتواصل مكوّنة أساس البنية الاجتماعية، فيكون المجتمع أقرب إلى المدنية كلما تلاحمت جميع القوى الفعالة في عملية معقدة ومتشابكة ومتداخلة. بحيث يكون الفصل بين مختلف الميادين الوظيفية فصلاً نظرياً كالاقتصاد والدين والسياسة والثقافة.. الخ، من هنا نستطيع تفسير التصدع الذي يتعرض له مجتمع ما تتعرض إحدى آلياته للعطب على الرغم من اختلاف وظائفها، ويكون النسق الاجتماعي راسخاً ومتيناً (لابمعنى الجمود التقليدي) عندما يتمكن من القيام بتوازن قوامه التعدد والتمفصل الوظيفي بين مجموعة آليات النظم فيه، وتعتبر الثقافات الانسانية المصدر الأساسي للتعرف إلى الأمم، والمرجع الأهم في الكشف عن خصوصية الهوية الاجتماعية لها، والمعيار الأكثر دقة في تعيين درجات التمايز المدني بينها، فليس من المبالغة في شيء إذ نقول أن للثقافة الدور الأساسي والهام في الحفاظ على استقرار التوازن الاجتماعي من جهة، وفي دفع النسق الاجتماعي نحو التطور والتقدم من جهة أخرى، من حيث كونها الينبوع الذي تمتح منه جميع الفعاليات الروحية والعقلية وتصب فيه، فان ثقافة أي مجتمع إنما هي وجدانه ومستودع علومه وفنونه ورموزه المعنوية.. لهذا يمكن افقارها وتقليصها إلى مجرد النتاج الابداعي لفئة المثقفين، كما يمكن رفدها بدلالات جديدة وإغناؤها بفعاليات واسعة حين تتمكن من اعتصار المعارف المكتسبة واعادة انتاجها متوافقة مع الجذور العميقة لنظامها الفكري، كذلك يؤدي انحسار الفعالية الجماعية إلى فشلها في التلاؤم وعجزها عن القيام بدورها المنوط بها في قيادة المجتمع وتوجيهه وتعزيز القيم الأساسية فيه، ويتجلى في عدم قدرتها على التحكم بالخلافات القائمة بين فروعها في حال حدوث صراع ذاتي أو حين تتعرض لضغط خارجي. وعلى العكس

من ذلك تنجح الثقافة في ضبط القوى الاجتماعية حين تتمكن من توحيد الفعاليات- على اختلاف وظائفها وأشكالها- لتقوم بعملها الحيوي المتنامي بجوانبه العملية والعلمية والمعنوية.

ولأن للثقافة الدور الأساسي في حفظ وتحديد سلم المبادىء الأخلاقية في المجتمع. حيث تدلنا إلى مجموعة القيم المعيارية والرمزية، فإنه يمكن اعتبارها المصدر المرجعي للأخلاق الفردية والاجتماعية معاً. وإن كانت هناك أحكام أخلاقية أساسية عرفها المجتمع البشري في بداية تاريخه من خلال شرائع وسنن ووصايا. فإن تاريخ نمو وتطور المجتمعات الانسانية قاد الى تمايز المصادر المرجعية والى استقلاليتها بعضها عن بعض مع الاحتفاظ بالأولويات الأساسية[١] (تحريم القتل- السرقة- الكذب..) من هنا يأتي القول بالنسبية الثقافية إذ أنها تقر «بأن القيم الأخلاقية تختلف باختلاف الثقافات، أو أن قيم الأفراد تختلف باختلاف الثقافات التي ينتمون إليها، فما يحسبه أهل ثقافة معينة خيراً أو شراً أمر يرتبط بخصوصيات هذه الثقافة والظروف التاريخية التي تجدها فيها، ولذلك فإننا لانتوقع هنا أن تتطابق الأحكام الأخلاقية لأهل ثقافة أخرى متميزة عن السابقة بعامل ظروفها التاريخية، مع الأحكام الأخلاقية لأهل الثقافة السابقة ومثالنا على ذلك تعدد الزوجات. فهو أمر مقبول في مجتمع اسلامي الثقافة، وهو في المجتمعات الغربية مرفوض ويعاقب عليه[٢]..».

على أننا نلاحظ اندمال حدة التمايز والاختلاف بين الأحكام الأخلاقية تبعاً للثقافات الاجتماعية وذلك لأن الفعل الأخلاقي لم يعد يكتفي بالقيمة المعيارية له، وإنما بات يتطلب المسوغ العقلي. من هنا كان

(١) للاستزادة يمكن العودة إلى ول ديورانت. قصة الحضارة. الجزء الأول والثاني.
(٢) د. عادل ضاهر -الأخلاق والعقل- ص١٤٨.

النسبي الأخلاقي غير النسبي الثقافي، «فالنسبية الأخلاقية -في المقام الأول- موقف من الطبيعة المنطقية للقيم أو الأحكام الأخلاقية. وهي بالاضافة إلى ذلك ذات مضمون معياري بعكس النسبية الثقافية التي لاتتجاوز حدود ماهو وصفي وتفسيري[٣]».

ولكن، في البدء، كيف تشكلت الأخلاق، ومن هو المصدر الأكثر صلاحاً لتشريعها؟

بالطبع تغرق الفلسفات قديمها وحديثها البحث في هذا الموضوع، ولاتختلف المذاهب الفلسفية في تحديد منطق التضامن البشري، على أنه الباعث الأهم والأول للمسألة الأخلاقية، لأن الفرد ببساطة لايحيا بمفرده، ومع الجماعة كان لابد من إيجاد سلسلة من الضوابط الأخلاقية التي تنظم علاقته كفرد مع الفرد، ومع الجماعة، وكانت القاعدة الأساسية في تنظيم الأولويات للفعل الأخلاقي (مايؤذيني يؤذي الآخرين) انطلاقاً من الشعور الانساني تجاه المنفّر والمرغوب، هكذا احتفظت القيم الجوهرية للأخلاق بمبادئها الأولى في الذاكرة الاجتماعية، مع اختلاف بعض المنظومات المعيارية الفرعية، تبعاً لاختلاف المجتمعات أو بحسب درجة التطور التي خضع لها كل مجتمع على حدة مقترباً أو مبتعداً عن عوامل التأثير (طرق الكسب والعمل، البيئة الداخلية والخارجية، طرق التربية..)، ومع ظهور الأديان اكتسبت الأخلاق سنداً قوياً إذ تخلصت من السلطة الأرضية وأرجعت إلى سلطة عليا، مقدسة، فنظرت الى الفرد من منظور القداسة والحرمة، وبهذا حدث تقدم ملحوظ في منظومة القيم الأخلاقية، من خلال تدرج القيمة الأخلاقية انطلاقاً من مبدأ التضامن النوعي- الاجتماعي، الى صون الفرد وحرمته، فطرحت مسألة الحرمة الذاتية والمساواة والعدالة كمفاهيم انسانية مرتبطة بسلطة الرب، واستمرت المجتمعات البشرية تستمد

(٣) نفسه - ص ٢٢٨.

سلطتها الأخلاقية من الديانات السائدة فيها، إلا أن التعسف الديني والمبالغة في استغلال الجانب العقيدي بسطاً للهيمنة الكنسية السياسية ساعد على تقييد القاعدة الأخلاقية لشدة اتصالها بالقاعدة القانونية= التشريع الديني(٤)، مما أدى إلى المطالبة بالفصل بين الأخلاق والدين فاسحاً المجال للفصل بين الأخلاق والقانون، وقد كرست الثورة الصناعية العوامل المهيئة لتأسيس فلسفة أخلاقية تستند إلى العقل، وبازدهار الفلسفة الكانطية التي طرحت مفهوم الواجب نُظر الى الأفكار السابقة من مثل فختـه وهيغل وشلنغ . . على أنهم مسرفون في الميتافيزيقا .

هذه الثورة الأخلاقية لم تعن مقاطعة الدين، ولم تحذف القيم الروحية والجمالية والفلسفية، إنما على العكس ساعدت على تأسيس أخلاق مدنية تحترم الفرد بقدر ارتباطه بالجماعة، وذلك باسهامه في إغناء الانتاج الإنساني للمجتمع، من هنا جاء الابداع الفلسفي والديني والأدبي والعلمي والفني تعبيراً عن نمو الوعي الأخلاقي، ومساهماً في تحقيق الانسجام الحضاري .

لذلك لم يؤد تغير مصادر القيم الأخلاقية إلى تغير المبادىء الأولية للمنظومة، ذلك أن إسناد الأخلاق الى مصدر عقلي أكسبها قوة منطقية تجعلها مسوغة وقادرة على الاستمرار، لقد تغيرت الحكمة التي كانت في المجتمعات القديمة هي الخير لا الحرية . غير أن مبدأ الخير لم يبتعد، حيث تم تخصيص الخير على يد الميتا أخلاق، وتولت الأخلاق المعيارية مسألة الكشف عن المعيار الأساسي للأخلاق، أو عما يمكن اعتباره الخير الأسمى، وتعززت دعامة الحرية بما فيه الخير الأسمى للجماعة، من غير أن يحلّ مفهوم الخير محل مفهوم الرذيلة أو الشر . كما سنرى في مجتمعنا، فالقتل والسرقة والكذب جملة من المحظورات ماقبل الدينية ثم هي محرّمات

(٤) د . عبد السلام الترمانيني- الوسيط في تاريخ القانون والنظم القانونية- ص٦٢٢ .

دينية، لقد أضيفت إليها الاستغلال والغش والتضليل.. وكل مايمكن أن يمسّ مبدأ سمو الحرية الإنسانية، على اعتبارها حرية خلاقة. ولابد أن نلاحظ أن مفهوم الحرية ليس عبارة عن انفلات من الضوابط أو نفياً للنظم، إنه نظام له أسسه الإيجابية، والتي ترجمتها الثورة الصناعية رغبة في الانعتاق من القيود طلباً لإمكانية الأفضل والأرقى. هذا المفهوم انتقل إلينا من غير أن نفهم دوافعه وأسسه وشروطه، فعرفناه في فوضى اللاوعي بشكله السلبي، مما ساعد على نسف ماتبقى من قيم وجدانية.

فإذا ماقدّرنا أن فكرة التغيير أو التعديل التي طرأت على بعض دلالات الحقل الأخلاقي في الغرب قد ارتبطت بعوامل التقدم وبنشوء علاقات اجتماعية جديدة وروابط متنوعة لم تجد في القاعدة الأخلاقية ذات المصدر الديني مايستوعبها تمام الاستيعاب، فإننا لن نستطيع تحديد ماهية المتغيرات في المجتمع العربي.

لقد أحدثت الكشوفات العلمية أو التطور العلمي انقلاباً واسعاً في الغرب، فحدّ العلم من سلطة اللاهوت لكنه لم يغيّب الحاجات الروحية والجمالية والنفسية للأمة لكن حدث العكس في المجتمع العربي. انتكس الواقع بطريقة مخيبة، فتراجع العقل، وضيّق الإطار الديني مشدداً على حرفية النص، وتوقفت النشاطات الفكرية والروحية والفنية والعلمية مكتفية باجترار المسموح، وازدادت مفردات قائمة الممنوعات، مما أدى الى اضطراب النزعة العقلية، وسيادة العشوائية. وتم خلط فظيع بين مختلف ميادين الثقافة، فالعلم التطبيقي والعلم الوصفي وعلم الفلك وعلم اللاهوت وعلم الحساب وعلم الاجتماع والتاريخ، وعلم الاقتصاد والعمران والفلسفة (بحدودها الضيقة). كل هذا يدخل في اطار الدين، يُختزل ويُهمَّش ويُجَرّ بمداهنة واضحة ليصب في مصب النص الحرفي.

إن تقدماً نحو استقلال الأخلاق عن الدين واسنادها إلى العقل لم يحدث، كما كان يفترض من استقراء التطور الحاصل في عصر ازدهار

المجتمع الاسلامي. إنما حدث خلط فظيع وتغييب تام للعقل، وتقليص النشاط الديني الى حدود المرجعية النصية المحددة بشدة، ولأن الأخلاق دائماً تتطلب مسوغاتها التي باستطاعتها التماهي مع المستجدات والمتغيرات الحيوية في المجتمع، بات من الضروري تعيين السلطة المسوّغة، يقول ريتشارد براندت: (لايمكننا الحصول على معرفة أخلاقية موثوق فيها بدون اللجوء إلى المصدر السلطوي المناسب. أي إن أي تسويغ معقول وصحيح لاعتقاد أخلاقي يجب أن يتضمن مقدمات تشير إلى موقف السلطة الأخلاقية المناسبة من القضية التي يدور حولها الاعتقاد المعني. فأنا أعرف أن الوفاء بالوعد أمر مرغوب فيه هو أن يجد اعتقادي الأخلاقي بخصوص الوفاء بالوعد مسوغه النهائي في تطابقه مع اعتقاد السلطة الأخلاقية)(٥).

أمام هذا الإنكفاء والتراجع العقلي فقد الحس الأخلاقي عنصر التنظيم والتطوير، فالذين لم يعد يتمكن من رفد الشعور الأخلاقي بالقيم الجديدة التي تدله وترشده في ظل هذا التغييب والتعتيم، بعد أن تحول الى ايديولوجيا يصوغها الحاكم حسب مايساعده على بسط هيمنته ويستمد منها سلطته في الجور والعنت، ولايمكن للأفراد أو الجماعات اقتناء مصادر أخلاقية أو استبدالها كيفما شاءت(٦). ذلك لأن الشعور الأخلاقي يرقى نتيجة تطور تاريخي متفاعل ومترابط وصولاً الى المدنية، التي هي ثمرة عملية تاريخية متشابكة ومتداخلة ومتنوعة الأنشطة والأسس، قوامها مشاركة الفرد للجماعة في الفعل الثقافي، وبالتالي لايمكن أن يتم أي تغيير أو تبديل في حقل الأخلاق بمعزل عن عملية التطور الحيوي هذه، فإن اكتساب الشعور الأخلاقي لايكون بالقوة، قوة الأمر أو المنع، إنما يتحقق عبر ثقافة مدنية يؤسسها مجتمع انساني متكامل دعامته التضامن البشري،

---

(٥) د. عادل ضاهر- الأخلاق والعقل- ص١٦٤.

(٦) تجدر العودة الى (فوستيل ده كولانج): المدنية العتيقة- ترجمة عباس بيومي- مكتبة النهضة المصرية- كذلك قصة الحضارة- ول ديورانت.

وقد ساهم التخبط اللاعقلي في اضطراب النهج العلمي، وتعثر الرؤية الموضوعية، فكان من الطبيعي أن تضيع الأسس العقلية والمعنوية للقاعدة الأخلاقية. ويُختلف في النظر إلى منظومتي القيم المعيارية والرمزية، مما يجعل الجماعة مهددة بفقدان السند الروحي للأخلاق، وفقدان عنصر التماسك الذاتي، وهذا ماتعبّر عنه اليوم مظاهر التردي اللاأخلاقي، كالمباهاة في الكذب والنفاق، وتبرير الرشوة والاختلاس وسيادة الأنانية والاستغلالية، والتلاعب بالحقائق، واللامبالاة، ومظاهر الوجاهة والتضخيم حتى اقتراف المُحرَّم والمرفوض.

لقد استجلبت مفاهيم الحرية والإرادة من غير أن يطرأ على الذهنية الفردية والجماعوية أي تطوير أو تثقيف أو تهذيب. أي من دون علمنة العقل، وبعيداً عن مشاركة الفرد في إخصاب الحركة الاجتماعية أو دفعها إلى التقدم، فتُرجمت الحرية إنفلاتاً من كل ضابط أو وازع، وأمكنها أن تكون فسحة للإنتهازية والوصولية الأنانية، إن الحرية، حرية الفرد وحرية السلطة تستند إلى فوضى لاأخلاقية، وتجد مفرداتها في العدمية الأخلاقية ذاتها، هكذا تسهم الحرية في المجتمعات النامية في هدم النظام الاجتماعي، وهتك التلاحم العضوي بين أفراد المجتمع وبين مختلف ميادينه، وهذا حسب مايقرر علماء المجتمع من عوامل سقوط المجتمعات حيث يسقط الشعور بالانتماء وبالشرف الوطني وبالواجب.

ولأننا اقتبسنا من المسميات الأسماء فقط، دون التوغل في معرفة العوامل والشروط الموجبة لها، ومن غير أدنى جهد من أجل تحصيلها، فاننا لن نعرف الديمقراطية أيضاً إلا كاسم، وبهذا يصح لنا أن نتعامل مع الزيف الحاصل باسمها بكل رضا وقناعة.

قد لانملك سوى الضحك حين تطالعنا بعض الصحف والمجلات باستطلاعات عجائبية. إلا أننا اذا أمعنا التفكير قليلاً سنجد أن كلمة أزمة لم تعد تكفي للتعبير عن الوضع العربي، إن خراباً مفزعاً قد تمكّن من العقول،

فعلى سبيل المثال ورد في المجلة تحت عنوان (حدث في مانشستر) أن بعض شبابنا الدارسين في بريطانيا طرحوا أسئلة عما اذا كانت الديمقراطية كفراً أم لا . هذا السؤال طرح في مؤتمر للطلاب المسلمين في بريطانية وإيرلندا تحت عنوان (المسلمون والنظام العالمي الجديد). يقول الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي «حيث لم تكن المفاجأة في مجرد شذوذ تلك الأفكار، ولكنها كانت أيضاً في استمرارها على ذلك النحو، حتى عندما غادر أولئك الشبان مجتمعاتهم التي تشربوا منها تلك الأفكار ونزحوا إلى الغرب لاستكمال دراساتهم العليا». والغريب أن منظمي المؤتمر دعوا الدارسين المسلمين وعائلاتهم فقدموا من مختلف أنحاء المملكة المتحدة وإيرلندا، ولكنهم عندما بدأت جلسات العمل قصروها على الرجال وحدهم ثم عزلوا نساءهم في بناية أخرى[٧].

إن تراجع النشاط العقلي وحصره في تخوم النص الديني وكفّه عن البحث والاجتهاد والاستكشاف، كان يمكن أن يلقى مخرجاً له لولا الانشطار الذي حدث في الساحة الثقافية، ذلك أن عملية تحويل سريعة أو يمكن أن تسمى قفزاً عن لب الإشكال قد حدثت حين بدأت ثقافة النخبة (إذا جازت التسمية) تتكون أو ثقافة عليا، هذه الثقافة لم تعبأ بالشعور الشعبي، فقد أهملت رموز وروحانيات الجماعة، وهذه هي الخصوصية التي تتمتع بها ثقافتنا بشكل أساسي، والتفتت الى انتاج معاييرها ورموزها الخاصة بها، بعيداً عن حاجات الجماعة المعنوية والشعورية والعقلية، وقد أفادت الى حد كبير من خمول الثقافة الشعبية وتوقفها عن الفعل وثبوتها عند التقليدية السكونية الاجترارية، فتمكنت من استلام مركز السيادة، وبات عليها أن تضمن لنفسها استمرارية التفوق والهيمنة، مما قاد الفئة المنتجة لها الى إيجاد

(٧) فهمي الهويدي- حدث في مانشستر. مجلة المجلة. العدد ٦٢٦- ٥-١١/ ٢/ ١٩٩٢- ص٣٤- ٣٥

أساس عقائدي تسند اليه موقفها ويعززها في موقعها، من هنا يمكن تفسير التنافس الهجومي الذي شنته الفئات الثقافية ذات الإيديولوجيات المتعارضة لقرن ونيف بعضها على بعض، وهذا ماأدى الى شلل المقدرات الذهنية، وزج النشاط الفكري في دوامة مغلقة، وتأخير الإبداع الأدبي والفني.

من ناحية أخرى قاد انسلاخ الثقافة الخاصة عن القاعدة الشعبيةالى ابتعاد الشعب عنها. لأنها هي ابتعدت عنه في الحقيقة، وهذه من أواليات الدفاع الطبيعي، فقد نظرت اليها عامة الشعب على أنها ثقافة غريبة منفصلة عن أسسها وأعرافها وعلومها وفنونها وحقول دلالاتها كافة. ولعلها ازدادت رفضاً لها حين تحولت الى منتجات تفسّر وتدعو الى الايدلوجيا المستندة إليها، بالطبع لم يكن الرفض متوجهاً إلى القيم التي طرحتها الثقافة السائدة، إنما هو رفض للتزييف الذي يتم في الطرح، فهي -أي الثقافة المهيمنة- لم تتبنَّ عملياً أي قيمة من القيم التي طرحتها مراراً وتكراراً، ولم تترجم شيئاً من شعاراتها التي تنادي بها، وهذا مايعمق الشرخ، ويُبعد بين شطري الثقافة ذاتها، ويقود في النتيجة إلى تخلخل البنية الثقافية وتبعثر معاييرها والاختلاف في تفسير أولوياتها، فتتداخل حقول الدلالات الأخلاقية في المجتمع ويصبح الممنوع في حالة ما مسموحاً أو مبرراً، ويمسي الخير شراً، وتكون الرذائل في حالات كثيرة فضائل، والفضائل رذائل.

لقد نسيت النخبة المثقفة أن المهمة الملقاة على عاتقها إنما تتطلب منها جهوداً واسعة لشد التلاحم بين الفئات الاجتماعية كلها. فقد كان من الحري بها أن تتذكر أن عملية تنوير وإحياء لفعاليات القاعدة الشعبية وتوجيهها يجب أن تتم قبل الانصراف إلى الاشتغال بالايديولوجيا الفكرية أو السياسية. وهذا ماأدى الى تقهقرها وتراجعها ثم تساؤلها عن أسباب التردي في المجتمع العربي، وكأن المسألة عبارة عن قانون فيزيائي بحت! فلماذا تأخرنا عن الركب؟

إن المدنية تاريخ معقد وطويل ومتشابك من العلاقات المتفاعلة

والمتبادلة بين أفراد المجتمع، والنمو الوجداني لمجتمع يرافق نموه المدني، حيث أن المدنية ثمرة التواصل الخلاق بين مختلف ميادين النشاط الحيوي: الفكري والاقتصادي والسياسي والعلمي والفلسفي والأدبي والفني.. ولايمكن أن تكون هناك مدنية تستقي قيمها الأخلاقية من العلاقات المنفعية، ولايكون مدنياً المجتمع الذي يعاني أفراده من فراغ روحي وفكري، لايملكون أي يقين سوى شعورهم بالدونية، هذا الشعور الذي يدفعهم ويبررلهم وصوليتهم بأية وسيلة كانت. هذا الخلط الفظيع يفسح المجال بمرونة لتوصيف الواقع بعبارات طنانة وعناوين مبطنة بقصد تمرير برنامج ايديولوجي آخر، فتتضاعف الأزمة بالقفز عنها، وبإخفاء معالم الوجع الكامن فيها، وبالبناء على خرابها، تحت شعارات منتحلة في الغالب:

«فإن مصطلح الغزو الثقافي هو تعبير مخاتل، يعبر عن صيغة من صيغ التمركز الذاتي المعكوس، لأنه يبحث في التراث عن بديل/ قوقعة.. مع هذا فهو مصطلح معاصر ارتبط بتطور الأدوات الاعلامية الهائل.. فنسمع تعبيرات مثل (المسلم العصري) والبحث عن مشروع نهضة اسلامي جديد يتبنى (الأصالة والمعاصرة) أو ماشابه ذلك من تسميات مخاتلة تحول (الشورى) إلى الديمقراطية و(الأمة) إلى قومية و(لافرق بين العروبة والإسلام) و(ناتج الحروب) إلى (الخزانة العامة) والخزانة العامة الى (البنوك المركزية في الإسلام) والقرآن الى كتاب في الطب والفلك»[٨].

حتى أن اللغة بحد ذاتها أصبحت متهمة لأنها قاصرة عن استيعاب مستجدات العصر، هكذا أبيحت اللغة العربية، وأُطلق العمل فيها انتحالاً واشتقاقاً وتوليداً اعتباطياً بعيداً عن نظرية علمية تؤسس توليد المفردات بما ينسجم مع القواعد الجذرية للّغة، وصرنا نطالع في كل يوم مفردات غريبة

(٨) د. عبد الهادي عبد الرحمن: الثقافة والتاريخ- بحث في آليات التحول والتمركز الثقافي- مجلة دراسات عربية- العدد ٥/ ٦-١٩٩٥-ص٢٦.

عجيبة، نقرأها في قصائد منشورة أو مقالات تتصدر الصحف والدوريات بمباهاة (انثخاذ- انهوى- قتلنة . .) وبالتالي أصبح رصف المقال بكم لابأس به من المصطلحات المعجمة علامة امتياز الكاتب وجودة المكتوب، أما العلامة الألمعي فهو ذلك الذي ينتج صفحات تُقرأ ولاتفهم منها شيئاً، ربما تصلح لأن تكون عرضاً لألفاظ غريبة واصطلاحات أجنبية يلتقط القارىء منها مايعجبه اذا ما أراد أن يطعّم حديثه بشيء من البراعة .

لكن، والسؤال هنا، ما القيمة التي تحملها مثل هذه الأعمال؟ وماهي إمكانية التأثير التي يتوخى أن تحدثه وهي فاقدة القدرة على التواصل مع القارىء؟ أو ليس هذا إسهاماً واضحاً في تعميق الهوة بين الثقافة والقاعدة الشعبية التي يجب أن ترتبط بها، تتفاعل معها أخذاً وعطاءً!

المشكلة . أن هؤلاء الذين ينتمون إلى حقل الثقافة، يسمون هكذا عبثاً وقهراً، «لأن الميزة الأساسية التي يجب أن تميز المثقف العربي ليست الشهادات الجامعية العليا، ولا الدكتوراة . ليست عدد الكتب التي قرأها . . إنها القدرة على الموضوعية العلمية والعقلانية العلمية والعقل النقدي في استيعاب المعرفة . لهذا كان من الأسهل على المتعلم أو المثقف بأن يكون نصف- مثقف، على أن يكون مثقفاً حقيقياً، لأن النصف الآخر لايتوفر عن طريق القراءة أو الشهادات الجامعية أو المعرفة فقط، بل بإدراك طبيعة المعرفة الحقيقية»(٩).

ولعلنا لانبتعد عن الصواب إذ نقرر أن غياب عنصري المشاركة والتنظيم في مثل هذه الأنشطة يسبب بشكل أساسي ناتجاً تكديسياً نصطدم به يومياً، إن الفعل الثقافي لايملك القدرة على الإنتشار والتواصل ولايجد له حلاً من الحالة التراكمية إن لم يكن متجهاً أساساً إلى هدفه (القارىء) بصدق

---

(٩) بشار المصطفى: نديم البيطار. جوانب من فكره وحياته. مجلة المعرفة -العدد ٣٨٤- أيلول ١٩٩٥ ص٢٣٥ .

وقوة، لأن القارىء يعرف- مهما كانت درجة وعيه- بحدسه مايريد، ولأن المثقفين قادرون على حد تعبير هادي العلوي، وحدهم، على إحداث التوازن بين البشري والمعرفي وتعديل الأخير على حساب الأول. فإنهم مسؤولون إلى حد ما عن هذه القطيعة التي تستحكم يوماً بعد يوم بين الثقافة وجماهيرها، وقد يكون هادي العلوي على حق حين اقترح مصطلح (شغيلة الثقافة) اذ وجدهم أقرب إلى الموظفين الرسميين من أن يكونوا مبدعين. بالتأكيد هناك عوامل عديدة لاضمحلال عادة القراءة، وهي وسيلة اكتساب المعرفة على أنواعها. أهمها ارتفاع ثمن الكتاب، واغراءات التلفزة كالصوت والألوان والحركة وسهولة تلقي المرئي.. إلا أن ذلك ليس قميناً بأن يُحدث هذه القطيعة مع التزايد الهائل في صفوف المثقفين.

إن الدراسات والبحوث والكتب التي تتوالى تباعاً لتشير وتكشف عن حالة التردي وتبحث عن أسس وتطرح حلولاً مختلفة لها، إنها ليست نظريات أو آراء مجردة، إذ يمكننا تصور فظاعة البؤس الأخلاقي والخواء الروحي والانحطاط العقلي اذا مافكرنا بخطر الانحلال الذي سترثه الأجيال القادمة، من هنا يكون التركيز والتأكيد على المضمون الأخلاقي للثقافة مطلباً أساسياً لكل الفعاليات الثقافية، ولقد بينّا أن الثقافة هي التي تتضمن وتقرر وتقوي القيم الأخلاقية للمجتمعات البشرية. لهذا تعمد الأميركيون- إلى زمن قريب، تجنب دراسة الأدب العربي عموماً، لكي يتلافوا التماس مع نبع منابع خيال العرب وانسانيتهم(١٠). والسؤال الذي يفرض نفسه إزاء هذا النشاط الثقافي الهائل: لماذا مازلنا نعاني من صبغة تخلفية في معظم مناحي الحياة؟.. ومن ثم: ماهو دور الفعل الثقافي في عملية التقدم؟ فإن مجرد الخوض في جدلية التخلف والتقدم يفترض وجود حالة تخلف أو تردي.. وإن اختلف كثيرون في توصيفها وفي عرض أشكالها ويمكننا أن نمضي مع

---

(١٠) عن ادوارد سعيد: الاستشراق: المعرفة- السلطة- الانشاء- مجلة الكفاح العربي- عدد ٢٦-٣-١٩٨٤-ص٦٢.

الدكتور عبد الرحمن منيف في قوله «إن مسألة التقدم والتخلف، علاوة على كونها مسألة نظرية، هي مسألة كلية وشاملة، عقلانية وعلمية، وقيد تطور دائم. أي أنها بمعنى آخر ليست مجرد تنمية اقتصادية، فلو أخذنا القضية من زاوية بعض الأرقام المطلقة، للاحظنا أن ثمة بلداناً تحقق تقدماً من حيث النمو في الدخل القومي أو في عدد الطلاب أو في أطول الطرق المعبدة، حالة السعودية وكوريا مثلاً - لكن هذا النوع من التنمية ليس مما يمكن وصفه بأنه يعتمد على إمكانية تقدم مستمر، بل هو عرضة دوماً للإنتكاس والتراجع والتوقف»(١١).

كما يمكننا موافقة الدكتور برهان غليون في اعتقاده «أن موقف الناس من فكرة التقدم مرتبط إلى حد كبير بالممارسة والتجربة المحلية التي عاشها الشعب العربي في العقود الماضية، وثمة اتفاق اليوم على أن ماحصل باسم التقدمية في الوطن العربي هو عكس التقدم تماماً»(١٢).

وبغض النظر عن الاختلاف القائم حول إشكالية التنمية والتقدم والتخلف والتردي، فإن تساؤلنا الجوهري مايزال قائماً، لأن تطوير معظم أشكال الحياة من العمران، إلى التقدم التكنولوجي إلى توسع العواصم وتطورها، الى تزايد عدد المدارس والمعاهد والجامعات في الوطن العربي، والكم الوفير من المتعلمين والمثقفين، لم يتمكن ذلك كله من حماية المجتمع العربي من التداعي والسير به قُدماً نحو المدنية، فاذا ماتناولنا الثقافة من حيث كونها الأساس الأهم للبناء الاجتماعي - وجدانياً وفكرياً وعلمياً. فاننا لانجد مناصاً من التطرق الى عملية التثقيف والتربية والتعليم لأنها أداة بناء الكائن البشري، إما بناء قوياً متميزاً، أو محواً لشخصيته وسلباً لقدراته.

إن نظرة سريعة إلى طرقنا التربوية المتبعة وإلى النظم التثقيفية

---

(١١) ندوة الوحدة حول اشكالية التقدم والتخلف - مجلة الوحدة - العدد ٢٢/٢٣ تموز ١٩٨٨ - ص١١٤. وللإستزادة يمكن مراجعة أوراق الندوة في المجلة المذكورة.
(١٢) نفسه.

والتعليمية بمراحلها المختلفة، تؤكد أن عملية استلاب وتغييب تتم للكائن العربي منذ ولادته، فغالباً مايولد الطفل لأبوين لم يُتح لهما بلوغ الارتقاء العقلي، ولم يأخذا حصتهما من الوعي الكافي، هذا إن لم يكونا جاهلين أصلاً، فتمارس على الطفل طرق قمعية تحد من تساؤلاته وتحبط تطلعاته الطبيعية نحو العالم الخارجي، وتقتل تحفزاته الذهنية وبهذا تتولد حالة من الكبت الأولي والارتداد الذهني، ويدرب الطفل بطريقة النهي والكف والصدّ التسلطي غير المبرر ولا المفهومة أسبابه، على الاستعداد التام لقبول مايُقدَّم إليه من أوامر أو إجابات لأسئلته، هكذا تتحول طاقاته الذهنية إلى قدرات تطويع هي التي تشكل لديه فيما بعد القناعة والطاعة. هذا عدا عن الأفكار والمعتقدات والمعلومات الخاطئة التي يتم حشو رأس الطفل بها من خلال الأم والأب والجد والجدة والعم والعمة.. فاننا نذكر مثلاً جملة التهويلات والترهيب الذي يصطدم بها الطفل لدى استفساراته الأولى عن الطبيعة والوجود والكون، وهي استفسارات طبيعية بالنسبة للكائن العاقل في تلك المرحلة. كما تلجأ معظم الأمهات الى تخويف الطفل بالعقاب الجهنمي والنار العاتية للحد من حيويته وبغية احجامه عما يرغب أو إرغامه على مايرفض، هكذا تتم تهيئة الطفل في البيت ليكون قانعاً راضياً شاكراً، خائفاً من العقاب، مذعناً لما يؤمر به، حتى إذا تحول إلى المدرسة، والمدرسة لاتختلف كثيراً عن البيت في طرقها التربوية، فالقمع والضرب مايزالان سائدين في الصفوف الأولى حتى نهاية التعليم المتوسط، رغم التحذيرات، والإهانة والتخويف، كل هذا يكمل ماأعدّه البيت: انساناً راضخاً، لايسأل، لايتساءل، لايرفض، لايرغب..

أما عن التعليم فإنه سطحي في مضمونه وفي أساليبه، يعتمد بشكل أساسي على التلقين والتلقي السلبي حيث لايُعطى للتلميذ أي أهمية في العملية التعليمية، يتم التعامل معه كما لو أنه مادة محايدة، فيُهمل ويُزجر ويُعنف، لايُحاور ولايسمح له أساساً بالحوار، كل ماعليه أن يحفظ مايُلقى

عليه من معلومات. لا أن يفهم ويدرك، وغالباً مايشكل المعلم، المدير، المدرسة، سلطة إضافية تعزز الرهاب الذي بدأت في تشكيله الأسرة، ويحدث أحياناً حالة من التعاون السلبي بين الوالدين والمدرسة من أجل تكريس القيم الأخلاقية الكلاسيكية (الطاعة وحسن السلوك والانضباط). فتتحول العملية التعليمية إلى عملية تدجين حيث يحرم التلميذ من إمكانية اكتساب الفكر الجدلي، والحس النقدي، ويفقد الذهن حرية الاتجاه التحليلي، ويهمل العقل لإحلال اللاعقلانية محله، وتموت القدرات الحسية والمواهب الكامنة قبل أن تلوح طلائعها.

وتأتي المناهج التدريسية، وهي أنماط تقليدية، لتكمل ماتؤسسه الطرق التربوية السيئة، حيث تقدم المواد الدراسية صوراً تضخيمية وأفكاراً مثالية، فيقدّم التاريخ والتراث بشكل عام بمسحة تمجيدية، تخلو من المنطق، وتحذف الأسلوب العلمي من الحسبان، فلا يُسمح بتحليل عناصره وتفكيك حوادثه ثم الربط والاستنتاج وصولاً إلى الحقيقة كما يفترض، وهي بذلك تساهم في تعميق العقلية السلفية الجمودية من جهة، ومن جهة أخرى، إذا ماقُدر للتلميذ أن يمتلك قوة المحاكمة والقدرة على النقد والتحليل فانه لن يلبث أن يصطدم بالواقع مرة أخرى حين سيكتشف خواء وضمور الشخصية العربية في واقعها الراهن، وقد يلعن أو يتناول بالشك التاريخ كله، كما يحدث أحياناً، في النهاية، مع تضافر الطرق التربوية والأنظمة التعليمية، فإننا - حتماً - سنحصل على جيل أنهى تعليمه وأنهيت وجدانياته غربلة وتنقية وتصفية: جيل يائس، محبط، لايملك وسيلة للتعبير عن نفسه إلا العنف كرد فعل على كل المصادرات التي تمت منذ ولادته أو الانزواء واجترار أحاسيسه بانعدام القيمة، ولذلك فهو سيلجأ إلى كل الأساليب اللاأخلاقية التي مورست عليه ليثبت وجوده فيختار الحيلة أمام الفشل كبديل عن التفكير المنهجي الحر، والغش والكذب والسرقة وحب الظهور والأنانية، والنفاق والحقد، وكل مايمكن أن ينجم عن انحلال الدعامة

الوجدانية، الأخلاقية. كل هذا يبرره الشعور بالعجز والدونية التي رسختها الأنظمة التربوية- التعليمية- التثقيفية بعد أن أسس لها تاريخ طويل من الغبن والقهر والجهل. وفي ظل علاقات متحللة كهذه لايمكن أن يقوم بحث علمي لانعدام العقلية الحرة الخالية من العقد والشوائب، كما لايمكن أن تنمو ثقافة فعّالة حرة، مبدعة، أو مدنية.

إن دراسة تحليلية وافية لأثر التربية والتعليم في الشخصية العربية تستطيع أن تبين مقدار الضرر الذي يلحق بذهنية التلميذ= الأجيال. وحسب تقديري يجب توجيه العناية أولاً إلى الناحية التربوية والتعليمية من أجل تدارك خطر اضمحلال الشخصية العربية، ومن أجل انتشال القيم الآيلة إلى التفسخ والتمييع والتشويه.

يقول الفيلسوف سنتيانا: «إن سبيل التطور الأخلاقي يقع في تنمية العواطف الإجتماعية التي تزدهر في جو الحب والوطن.. والأسرة هي السبيل الى دوام الإنسانية فهي لاتزال النظام الأساسي بين الناس، ولكن الأسرة وحدها لاتستطيع السير والرقي بالمدنية إلا إلى درجة بسيطة معينة، إذ تحتاج المدنية لإطراد تطورها ومواصلة سيرها وتقدمها إلى نظام أوسع وأكثر تعقيداً»(١٣).

* * *

(١٣) ول ديورانت -قصة الفلسفة- ص ٦١٠.

أبو العلاء المعري وحكام عصره

ابراهيم ونوس

١)- حياة أبي العلاء -مولده -ووفاته :

ولد أبو العلاء -أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي المعري في مدينة معرة النعمان التي تقع بين مدينتي حماة، وحلب بمسافة ثمانية فراسخ عن كل مدينة منهما. وكانت معرة النعمان تابعة في عصره لولاية حلب الشهباء لأسرة عريقة في العلم -والأدب لثلاث بقين من شهر ربيع الأول عام ٣٦٣هجرية. الموافق لـ ٢٦ كانون أول

*) ابراهيم ونوس: باحث من سورية، يكتب الدراسة الأدبية والنقد الأدبي، له اسهامات عدة في الدوريات المحلية والعربية.

عام٩٧٣ ميلادية -أصابته الجدري في أول السنة الرابعة من عمره. فأذهبت بصره. فعاش ضريراً بقية حياته، توفي بمدينة المعرة بين صلاة المغرب. والعشاء. يوم الجمعة الثالث عشر من شهر ربيع الأول سنة ٤٤٩هـ. الموافق للعاشر من أيار سنة ١٠٥٧م. عن ست وثمانين عاماً هجرية. .

تلقى أبو العلاء مبادئ علوم الدين -واللغة العربية على أبيه- ثم على بعض علماء بلدته من آل كوثر. كان يمضي وقته بالاستماع. والحفظ. يقرأ أخوته- وأبناء أعمامه له، تنقل بين العام ٣٧٨. والعام ٣٨٤هـ بين مدينة حلب -واللاذقية -يأخذ العلم عن علمائهما -ويتردد على المكاتب فيهما- ويحضر مجالس العلم في مساجدهما. ويؤكد أغلب المؤرخين لحياته. أنه رحل في طلب العلم إلى مدينة طرابلس الشام. وأنه اجتمع في مدينة اللاذقية مع رهبان دير الفاروس الذي يقع في شمال مدينة اللاذقية. وناقشهم في الأديان السماوية. وانفرد ابن العديم[١] من بين الذين ارخوا لحياة ابي العلاء بقوله: «إن أبا العلاء لم يتصل برهبان دير الفاروس أبداً. . . ».

زار بغداد لطلب العلم في العام ٣٩٩هـ «١٠٠٨م». فمكث فيها أقل من عامين -لم يشعر فيها بالراحة النفسية بسبب الأجواء المتوترة فيها. والتي كانت تهدد بالانفجار في كل مناسبة بين السنة. والشيعة من جهة. وبين الحنابلة والمذاهب السنية الأخرى من جهة أخرى. إضافة إلى هذا. فقد كانت الأجواء الأدبية. والعلمية فيها غير ملائمة لأمثاله من المكفوفين، والمفكرين الواقعيين الصادقين مع أنفسهم. وعلمهم. لأنه لم يقدم الى بغداد كما كان يفعل العلماء والشعراء في عصره، ليمدحوا الأمراء -والحكام -وأصحاب النفوذ فيها -ولكي يعيشوا في ظلهم. ويحصلوا على جوائزهم. ويكونوا تبعاً لهم. بل جاء طلباً لما كان يعتقده في بغداد. وبأنها مدينة العلم -والرقي -والحضارة: «إن بغداد حاضرة الدنيا -وماعداها بادية. وإن أهلها ملائكة الأرض. للطافة في أخلاقهم. وخفة أرواحهم»

على حد تعبير أبي العلاء ذاته[٢]. ولو أننا تقصينا حياته في بغداد. لوجدنا أن إقامته فيها حددت سلوكه تجاه نفسه. وخلقه بالذات. لذا، وحفاظاً على كرامته ان تهدر مرة أخرى. كما هدرت في مجلس الشريف المرتضى[٣]. عاد إلى منزله في معرة النعمان. واستقر فيه. يقرأ له قراؤه. يملي. ويصنف. ودعى نفسه «رهين سجونه الثلاثة في قوله:»

أراني في الثلاثة من سجوني فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري -ولزوم بيتي وكون النفس في الجسد الخبيث[٤]

ذاع صيته في آفاق البلاد العربية، والإسلامية، وكاتبه العلماء، والأدباء، والوزراء. وكاتبها. وغدت معرة النعمان في عصره الفكري «٤٠٠-٤٤٩هـ» كعبة العلم، والفكر، والأدب، ودار الثقافة الرفيعة، يحج إليها العلماء، وطالبوا العلم من كل مكان، يجالسون أبا العلاء، ويقبسون من علمه الغزير بعضهم يقيم أياماً، وأسابيعاً، وبعضهم يقيم أشهراً، وأعواماً.

٢)- كان علم أبي العلاء يأتي من ذكائه الحاد، وقدراته العالية على الحفظ. والاستيعاب. فقد عوضه الله عن عماه بذاكرة غريبة -لم تعرف في أحد من قبله. فقد كان قراؤه، يقرأون عليه أصعب الكتب وأطولها. وأغزرها علماً أياماً طويلة -فإذا انتهى استماعه إليها، أعادها كما سمعها دون غلطة واحدة. قدر أن يجمع في ذاكرته جميع مفردات اللغة العربية التي نطق العربي بها مع اشتقاقاتها. عرف غريبها -وأصيلها -ومدخولها -واستخرج الصحيح منها. والزائف، والفصيح، والغامض، ولم يكتف بحفظها -ومعرفتها فحسب- بل ادخلها في مؤلفاته التي زادت عن مائة وثمانين مجلداً في مختلف أنواع العلوم التي كانت شائعة في عصره. حتى قيل عنه: «أن العرب لم تنطق بكلمة واحدة لم يعرفها. أو يكتبها. ويدخلها في نثره، ونظمه[٥]». كان يحفظ دواوين شعراء العرب كلهم دون استثناء. منذ العصر العربي الذي سبق الإسلام حتى عصره. نسبت إليه حكايات

غريبة مثيرة . عن دقة احساساته . ومشاعره . لايستغرب صدورها عن رجل مثله أبداً . .

٣)- عد الدارسون الاختصاصيون في «علم نفس الطباع» «الكاركتولوجيا» أبا العلاء المعري من صيغة «العاطفيين الشخصية» . والعاطفيون حسب هذه الصيغة . هم «الانفعاليون -اللافعالون» . «ذوو الترجيع البعيد» «ENAS» ومن صفات هذه الشخصيات الملازمة لها غالباً «الشغف بالتأمل . الاستسلام للخيالات ، والأحلام ، التفكير الحاد في القيم والأخلاق . يلازمهم شك دائم بالآخرين -يميلون إلى الانفراد مع أنفسهم ، يحبون حياة الوحدة . والابتعاد عن التعامل مع الآخرين قدر المستطاع . ويميلون لاسترجاع الماضي بأحداثه الحزينة المأساوية -يتهمون أنفسهم بالتقصير دائماً في السلوكيات الاجتماعية . يحضرون أنفسهم مسبقاً لتوقع الأحداث المأساوية التي قد تلم بهم ، أم بأفراد من مجتمعهم . أم بالمجتمع ذاته ككل . كظلم الحكام ، والمجاعات -والكوارث الطبيعية ، وأمثالها ، ويحضرون أنفسهم للتكيف معها ، يكرهون ذوي الأخلاقيات الفاسدة من أبناء مجتمعاتهم -من الحكام -وأعوانهم -والطبقة المترفة التي تستغل كل شيء في المجتمع لصالحها . يميلون إلى الإيمان المطلق بالقيم الدينية . والانسانية . يحبون الحيوانات . ويرأفون بها ، تلازمهم مشاعر السأم . والملل من الناس ، والحياة . يصبرون على الإساءات التي توجه إليهم من أبناء مجتمعهم . ويقدرون دوافع أصحابها . يطمحون إلى تحقيق الأهداف المثالية في حياتهم . يميلون إلى حياة التقشف -والتواضع ، ومن أبرز العاطفيين في التاريخ العربي الفكري «أبي العلاء المعري» والتاريخ الفكري الفرنسي -على سبيل المثال . والمقارنة . «جان جاك روسو» . (٦)

فمن تأملات أبي العلاء في الانسان -ومصيره وحياته قوله :

ضحكنا . وكان الضحك منا سفاهة ... وحق لسكان البرية أن يبكوا
يحطمنا ريب الزمان -كأننا ... زجاجٌ . ولكن لايعاده سبك(٧)

وقوله:

إذا مـا جـرينا، والذين تقـدمـوا مضوا، وترامى في جوانحنا البهرُ
تمتع أبكار الزمـــان. بـأيده وجئنا بوهن بعدما خرف الدهر
فليت الفتى كالبدر جُدَّ. وعمره يعود هلالاً كلما فني الدهرُ(٨)

ومن شكه الدائم بالآخرين قوله:

كم مسلم عبد الهوى فوجدته فيما يحل كعاقد الزنارِ
كذبوا أن ادَّعُوا الهدى فجميعهم يسعون في تيه بغير منارِ
فاهرب بدينك من أولئك أنهم حربوك- واحتربوا على الدينار(٩)

ومن تفكيره الحاد بالقيم، والأخلاق قوله:

أكرم ضعيفك، والآفاق مجدبةٌ ولاتهنْهُ، ولو أعطيته القوتا
وجانب الناس تأمن سوء فعلهمُ وأن تكون لدى الجلاس ممقوتا
وقضيٌ وقتك بالتقوى تجوزُه حتى تصادف يوماً فيه موقوتا(١٠)

ومن ميله للتوحد- والانفراد. قوله:

عصا في يد الأعمى يروم بها الهدى أبرُّ له من كل خدنٍ وصاحب
فأوسع بني حواء هجراً، فإنهم يسيرون في نهج من الغدر لا حب
وإن غيَّر الإثم الوجوه فماترى لدى الحشر إلا كلَّ أسود شاحب
إذا ما أشار العقل بالرُّشد جرَّهم إلى الغيِّ طبعٌ أخذهُ. أخذ ساحب(١١)

وقوله:

فما للفتى الا انفرادٌ. ووحدةٌ إذا هو لم يرزق بلوغَ المآرب(١٢)

ومن شعره في استرجاع الماضي «وهو كثير» قوله:

سألت عن الأجيال في كل برهة فكانوا فريقاً سار إثر فريق
كأن بُرَيْقاً لامرئ القيس لامعاً أغص جميع الشائمين بريق(١٣)

وخرَّق ثوب العيش طول لباسه   وهبَّت خـريقٌ طيَّرت بحـريق(١٤)
إذا أنت عـاتبت المقـادير لم تزل   كعتبة، أو كالأخنس بن شرمين(١٥)
ومـازال يخبي جـاهداً نار قـومه   أبو لهبٍ حتى مضى بحـريق(١٦)

ومن اتهام نفسه بالتقصير قوله :

أغرقتُ في حبي الدنيا على سفهٍ   فقـد تكَبَّت احـراقاً بإغـراق(١٧)
«اطرق كرا» ليس لي علمٌ بشأن غدٍ   ولا لغيري، ولا يحزنك اطراقي(١٨)
فـالحـمـد لله مـافـارقت سيئـةً   وكيف لي من ضنادين بإفـراق(١٩)

وحول الاذعان المسبق لما يمكن أن يقع للانسان في المستقبل قوله :

أدلجْ إلى رحـمـة الله التي بُذِلت   فـمـا يسـرك الا بالتـقى. ولَج(٢٠)
قد عيل صبرك - والظلماء داجية   فـاصبـر قليـلاً لعل الصـبحَ ينبلجُ
لايعـرف الدهر الا معشـر غلبـوا   فما استكانوا. ولم يزهوا وقد فلجوا(٢١)
غيـوث مَحْلٍ. ومن ادراعهم عُنُرٌ   بحار جودٍ، وفي أغـمـارهم خُلُجٌ(٢٢)
الألمعيـون إن ظنوا. وإن حـدسوا   ظنينهم بيـقينٍ واضحٍ ثلجـوا(٢٣)

وقوله في الفئات الحاكمة المتسلطة :

أمـا لأمـيـر هذا المصـيـر عقلٌ   يقيم على الطريق ذوي النَّجـوم(٢٤)
فكم قطعوا السبيل على ضعيف   ولم يعـفـوا النسـاء من الهـجـوم
همُ ناسٌ - ولو رجموا استحقوا   فـإنهم شـيـاطين الرجـوم(٢٥)

وعن إيمانه بالله تعالى، وعدله. والقيم الدينية يقول :

اذكـر إلهك ان هببت من الكرى   وإذا هـمـمـت لهـجـعـة، ورقـادِ
احذر مجيئك في الحساب بزائفٍ   فـالله ربك أنقـد النقـادِ
تفشى جـهنمَ دمـعـةٌ من تائبٍ   فـتبـوح وهي شديدة الايقـاد(٢٦)

ومن حبه. ورأفته بالحيوانات قوله:

فلا تأكلنّ ما أخرج الماء ظالماً ... ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح[٢٧]
وأبيض أمات ارادت صريحه ... لأطفالها دون الغواني الصرائح[٢٨]
ولا تفجعن الطير، وهي غوافلٌ ... بما وضعت. فالظلم شر القبائح
ودعْ ضَرب النحل الذي بكرت له ... كواسب من ازهار نبت فوائح[٢٩]
فما احرزته كي يكون لغيرها ... ولا جمعته للندى، والمنائح[٣٠]

وحول شعوره بالملل، والسأم. يقول:

هي طُرّق فمن ظهور. وأرحا ... م -ودنيا أنت بظلم- وقَمْرِ
كنت طفلاً في المهد والآن لا أهـ ... وى رجوعاً إليه فأعجب لأمري
طال مني تحمل خلتُ أني ... قابض من اذاته فوق جمر
كم أعاني للدهر بيضاً وسوداً ... بين خُضْرٍ من السنين وحُمْرِ[٣١]
إلزم الصمتَ إن أردت نجاةً ... وليس ضحضاحٌ منطقٍ مثل غمرِ[٣٢]

ومن شكواه من جهل الناس في هذا الوجود قوله:

إلى الله أشكو مهجة لاتطيقني ... وعالم سوءٍ ليس فيه رشيدُ
حجىً مثل مهجور المنازل دائرٌ ... وجهلٌ لمسكون الديار مشيدُ
لقد ضل حلم الناس مذ عهد أدمٍ ... فهل هو من ذاك الضلال نشيد[٣٣]

وحول طموحاته في تحقيق الأهداف المثالية في هذا الوجود قوله:

يهم الليالي. بعض ماأنا مضمرٌ ... ويثقل رضوى دون ما أنا حامل
واني -وان كنت الأخير زمانه ... لآتٍ بما لم تستطعه الأوائل[٣٤]

وحول زهده -في الحياة- ومتعها. يقول:

أجل هبات الدهر ترك المواهب ... يد لما اعطاك راحة ناهب
وأفضل من عيش الغنى عيش فاقة ... ومن زي مَلْكٍ رائقٍ زي راهب[٣٥]

وقوله:

من مذهبي أن لا أشد بفضة ... قدحي. ولا أصغي لشرب معوّجِ

لكن أقضي مدتي بتقنع يغني. وافرح باليسير الأروج[٣٦]
هذا. ولست أود أني قائم بالملك في ثوب أغر متوج[٣٧]

موقف أبي العلاء من الحكام في عصره:

أبو العلاء -مثله مثل كل المفكرين ينظرون إلى الوقائع حولهم بمنظار العقل. يحلل بطريقته وتحت تأثير طبعه المتمكن منه ونزعاته العاطفية الحادة. واقع الحكام في عصره. ومما لاشك فيه ان تحليله لحكام عصره ينطبق على كل حاكم مستبد ظالم غاشم مستغل في كل عصر ولدى كل أمة من الأمم وشعب من الشعوب ولكنها في عصره. عصر انقسام الدولة الاسلامية إلى خلافات «جمع خلافة» ودول -وامارات عديدة- يتنافس فيها المتنافسون. ويتقاتل فيها المتقاتلون. ويتفانون في القتال إلى درجة عجيبة، مثيرة.

وحتى نلم باليسير عن هذه الظاهرة المريعة. نراجع عناوين مواضيع الجزء الرابع من تاريخ ابن خلدون بين العام ٤٠٠-٤٥٠هـ. وهي المرحلة الثانية الحاسمة من حياة أبي العلاء، وقبل أن نعجب من هذه الظاهرة المريعة. من فعل أقوام. ورجال، أعطوا خير دين أخرج للناس، ليكونوا التقاة الهداة. يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر «خير أمة أخرجت للناس».

نقرأ وصف أبي العلاء في شعره لهؤلاء الطغام. الطغاة، فنتأكد بعد قراءتنا لهذا الوصف. بأنه لم يزد الكثير في وصفه عن أقوال المؤرخين. إلا مايتطلبه الشعر من سمات العاطفة التي تنبعث من ذات الشاعر. واحساساته. لأن أبا العلاء كان صادق اللهجة والوصف والقول. ولم يكن يرسم في شعره. ونثره غير الصور الاجتماعية، الاخلاقية التي يتلمسها بنفسه -واحساساته- على اعتبار تميزه لدى زمرة العاطفيين الشخصية الذين يمثلون بمركباتهم العاطفية الشخصية الزمرة الأكثر التصاقاً بمآسي الانسان بمجتمعاتها. والتي يشعر أفرادها بمسؤولياتهم الملحة عن إصلاح الفساد الديني الاجتماعي الأخلاقي -بالقول، والفعل..

لقد انفرد أبو العلاء منذ شب عن الطوق من بين كل المفكرين، والشعراء العرب، والمسلمين. بنفوره من الحكام الذين يحكمون البلاد العربية. والاسلامية، لافرق بين عربي، وأعجمي. وعباسي أو فاطمي، أو سني، وشيعي. الكل كانوا سواء، عبيداً لاطماعهم -وشهواتهم، ومنافعهم ونزواتهم. ولم يكن رجال المذاهب الدينية الذين يقتتلون فيما بينهم، ويورطون اتباعهم في هذا الاقتتال(٣٨) إلا مطايا، وأعواناً للحكام الطغاة -يقولون بقولهم- ويعملون بما يأمرونهم به. يقبلون اعتابهم من أجل المنافع الدنيوية. وهذا يعني أنهم لم يكونوا يؤمنون بدين. بل بدنيا. ومال، وجاه، وما إلى هذا..

اكتملت نزعات النفور هذه عندما تجاوز الخامسة والعشرين من عمره. وفرض على نفسه ملازمة داره. لايبرحها إلا لحاجة ضرورية جداً...

إن زمر العاطفيين الذين يتسمون بالانفعالية اللانفعالة. والترجيع البعيد، يتريثون في استجاباتهم على المؤثرات المتتالية التي يتلقونها من مجتمعاتهم.(٣٩) فإذا تراكمت في نفوسهم، حدث لديهم الانفجار العاطفي. فيندفعون لاخراج ما اختزنوه في كياناتهم منذ زمن طويل. ولهذا تكون استجاباتهم حادة. تتسم بالانفعالية. وفي الغالب ماتبدأ هذه الاستجابات على شكل عبارات. أو اندفاعات غاضبة بينهم وبين أنفسهم شديدة الوقع. وتحت تأثير نزعة الشك التي تلازم العاطفيين. تبقى هذه العبارات. سواء كانت نثراً أو شعراً محاطة بالسرية المطلقة. ومع مرور الزمن. تنتقل إلى بعض الأفراد القليلين الذين يحيطون بالمفكر. أو الشاعر وهذا -على المرجح- ماحدث لما كان ينظمه، أو ينثره أبو العلاء في حالات «الانفجارات العاطفية الحادة» وأن ماكان يخرجه من نثر -وشعر. يصف فيه حكام عصره، كان تداوله ينحصر بين أقرب المقربين إليه. ولم يظهر «يعلن» إلا بعد موته، يتناقله رواته بهمس -كما يحدث في عصرنا عندما يتحدث الناس عن مخازي حكامهم- خوفاً من بطش الحكام. وأعوانهم وأعوان

أعوانهم، وأحكام أبي العلاء التي يطلقها على حكام عصره -كما سوف نرى- أحكاماً عامة. تنطبق على الحكام الطغاة المستبدين، وأعوانهم في كل عصر. ولدى كل شعب و أمة -وبدقة تكاد تكون كاملة- يقول:

يكفيك حزناً ذهاب الصالحين معاً ... ونحن بعـــدهمُ في الأرض قطانُ
إن العـراق -وإن الشـام مُذ زمنٍ ... صـقـران مـابهـمـا للملك سلطانُ
سـاس الأنامَ شـيـاطينٌ مـسلطةٌ ... في كل مـصـرٍ من الوالين شـيطانُ
من ليس يحفل خمص الناس كلهم ... إن بات يشرب خمراً وهو مبطان(٤٠)
تشـابه النجـر. فـالرومي منطقـه ... كمنطق العُرب. والطائي مرطان(٤١)

وقوله:

وجـدتُ الناسَ في هرجٍ -ومـرجٍ ... غـواةٌ بين مـعـتـزلٍ -ومـرجي
فـشأن ملوكـهم -عـزفٌ- ونزفٌ ... وأصحاب الأمور جباة خرجِ(٤٢)
وهم زعـيـمـهم إنهابُ مـالٍ ... حـرام النهب -أو احـلال فـرجِ
غـدا العـصـفور للبازي أمـيراً ... وأصبح ثعلباً ضـرغـام ترجِ(٤٣)

ولو أننا ناقشنا مايطرحه أبو العلاء في هذه الأبيات وأمثالها من زاوية تركيبه الشخصي. أي: «الانفعالية اللاانفعالة» و«الترجيع البعيد». ولسوف نتأكد بما لايقبل الشك -بأن أبا العلاء لم يتجاوز الحقيقة عندما وصف حكام عصره. بأنهم شياطين. بل إن هذه الصفة قليلة عليهم، لأن الشياطين أنفسهم. يأبون أن يفعلوا مايفعلونه..

مع بداية النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. وانقسام الدولة الإسلامية إلى إمارات. سلطنات -وإقطاعات. أصبح الطامحون من حملة السيوف، والمغامرون ممن يملكون الأعوان. والمرتزقة من حثالات المجتمع هم الحكام والأمراء، والقادة. وظل هذا دأب الحياة الاسلامية والعربية حتى عصرنا هذا، نذكر على سبيل المثال ماارواه الثعالبي في كتابه «يتيمة الدهر» عن المهلبي «أبو محمد الحسن بن محمد المهلبي ت٣٥٢هـ» وزير معز الدولة البويهي. و جماعاته من الأعوان -والقضاة.:

-«ويحكى أنه كان في جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبي -ويجتمعون عنده في الأسبوع ليلتين على اطراح الحشمة -والتبسط في القصف والخلاعة وهم «ابن قريعة»(٤٤) -«وابن معروف»(٤٥) و«القاضي التنوخي»(٤٦). وغيرهم. ومامنهم إلا أبيض اللحية طويلها. وكذلك كان الوزير المهلبي. فإذا تكامل الانس. وطاب المجلس. ولذ السماع. وأخذ الطرب منهم مأخذه. وهبوا ثوب الوقار. وتقلبوا في اعطاف العيش بين الخفة والطيش. ووُضع في يد كل واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى دونها مملوءاً شراباً قطربلياً. أو عكبرياً. فيغمس لحيته فيه. بل ينقعها حتى تتشرب اكثره. ويرش بعضهم بعضاً. ويرقصون أجمعهم. وعليهم المصبغات. ومخانق البر (٤٧) والمنثور. ويقولون كلما كثر سُرُ بهم «هر. هر. هر. هر.» فإذا أصبحوا. عادوا لعادتهم في التزمت. والتوقر. والتحفظ بأبهة القضاة. وحشمة المشايخ الكبراء. الخ..»(٤٨)

هذه صورة صغيرة يرسمها أحد المؤرخين لبعض هؤلاء القادة. من الوزراء، والقضاة، والمشايخ أصحاب اللحى البيضاء، والعمائم في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. والأمور الاجتماعية الدينية السياسية -الانقسامية لم تصل إلى مراحلها المتفاقمة المريعة كما في عصر أبي العلاء. وبعده حتى أيامنا هذه.

كانت مثل هذه الحفلات تقام سراً في قصور الأمراء-والوزراء. المترفة، أما في عصرنا. فأمثال هذه الحفلات. التي تفوق إنفاقاتها الوصف. فتقام علناً في الفنادق الكبرى. والمقاصف والملاهي داخل عواصم الأقطار العربية، والاسلامية. بل، وتصور لتعرض في التلفزة أمام ملايين الناس دون خجل ودون خوف من أي مؤرخ أو شاعر أو مفكر. فلو أن أبا العلاء بيننا اليوم ترى ماذا سوف يقول إضافة إلى ماقاله؟

الشاعر إذا كان من النموذج العاطفي كأبي العلاء. يكون أكثر صدقاً في شعره من أي مؤرخ. المؤرخ ينقل الحدث كما يسمعه بعبارات نثرية

عادية، قد تثير استغراب قراء التاريخ. وهم نسبة محدودة من المجتمع. الشاعر يتفاعل مع الحدث، ينقله بعواطفه، ومشاعره، ووجدانه، يحمله احساساته الشفافة. يختزله في جمل ذات عمق دلالي ذاتي، موحية، سهلة الحفظ، والتداول. والتأثير. لذا فإن مايسجله أبو العلاء في شعره عن حكام عصره، يتفوق على كل ما كتب المؤرخون، مثل ذلك قوله:

إذا رؤساء الناس أمّوا تنازعوا كؤوس الأذى. هل في الزجاجة عندم؟(٤٩)
ولم يرضهمْ شربُ المدامةِ أذهبَتْ حِجى النفس إلا أن يمازجها الدمُ
فنحن كأيم الضال أولى مراسه بما كان يغوي الآخرَ. المتقدم(٥٠)
وحواءُ أعطت بنتها البؤسَ وابنها لآدمَ يغذى بالشقاء. ويؤدم(٥١)

وقوله:

أرى أمراء الناس يسمون شعرهم إذا خطفوا خطفَ البُزاة اللوامعِ(٥٢)
وفي كل مصرٍ، حاكمٌ فموفقٌ وطاغٍ. يحابي في أخس المطامعِ
يجور. فينفي الملكَ عن مُستحقه فتسكب أسرابُ العيونِ الدوامعِ(٥٣)
ومن حوله قومٌ كأن وجوههم صفاً. لم يَلِنْ بالعيوثِ لهوامعِ(٥٤)
عدولٌ لهمْ ظلمُ الضعيف سَجيةٌ يسمون أعراب القرى. والجوامعِ(٥٥)

ومن قوله بهذه الحدة العاطفية:

يسوسون الأمور بغير عقلٍ فينفذ أمرهم -ويقال ساسة
فأف من الحياة. وأف مني ومن زمن رآسته خساسة(٥٦)

أبو العلاء في مقطعاته. وأبياته التي يبثرها. هنا، وهناك في قصائد ديوانه «لزوم مالايلزم» التي يصف فيها حكام عصره. يؤكد لنا بما لايقبل الشك، من منطق فكري رصين، بأن الحكام ليس في بلاد العرب والمسلمين وحدها. هم سبب شقاء الانسان، وانهاكه، وارهاقه. بل في كل أمم، وشعوب العالم. الحكام الطغاة في العالم. وعلى مدى التاريخ هم أصل بلاء العالم، هم الذين ينهكون عامة الناس، بالظلم والاضطهاد،

والاستبداد، هم الذين يشرعون رماحهم، وسيوفهم، لتثبيت سلطتهم. هم الذي يقضون على الحريات العامة. وينغصون على الإنسان حياته، هم وهم، إلى آخر مايوجد في اللغة من صفات تصفهم، وتصف حالاتهم وماهم عليه. يوجزها بالأبيات الشعرية القليلة. يمنحنا في رؤيةٌ جافة مأساوية لكل من مر في تاريخ العرب. والمسلمين -والعالم من حكام قساة غلاظ شداد- ولمن يتعاون معهم ممن هم من جبلتهم -وطينتهم- ينتفعون من لعن الصحاف خلفهم. يعتبرهم في شعره. وكأنهم قدر الانسان في هذا الوجود. هذه الرؤية الفلسفية -إن صح القول- ذات سمات انسانية عميقة الجذور. راسخة في الحياة الانسانية منذ الأزل.

الحكام مع سيوفهم، وأعوانهم، ليوث نزال. جبارون عتاة. وعلى من؟ على شعوبهم بالدرجة الأولى. المخلوقات البائسة التي يتحكمون بها. وحوش كاسرة طالما على رأس الحكم. وهم كلاب نباحون عندما يسقطون من عليائهم. على أيدي من هم أكثر ضراوة منهم. صور مأساوية تبلغ أعلى درجات الأسف- والحزن. :

يا مشرعَ الرمح في تثبيت مملكةٍ   خيرٌ من المارن الخطي مسباحُ
يزيد ليلك اظلاماً إلى ظُلَمٍ   مماله آخرَ الأيام إصباحُ
أموالنا في تقانا. لا رؤوس لها   فكيف تؤْمل عند الله أرباحُ
ونحن في البحر. ما نجت سفائنه   ولم تقطع دون العبر سباحُ
تغير الدهر حتى لو شحا سبّعٌ   لقيل: كش خلال القوم ربّاح(٥٧)
ليث النزال. ولكن في منازله   كلب على فضلات القوم نبّاح(٥٨)

تشاؤم أبي العلاء الحاد، يوصله الى درجة لايرى في الناس دون استثناء فرداً واحداً جيداً لأصدقائه -ومعارفه -ولمجتمعه. وبما أن كل انسان في هذه البرية سيء بطباعه، وسلوكه، يتظاهر بالزهد والعبادة -وهو في داخله وحش كاسر. فأمير هؤلاء الناس الذي كان من المفروض أن يكون أفضلهم. هو أسوأهم. لأنه نال امارته بالخنى -والغدر -واللؤم. ورجل يفهم الذي كان من المفروض أيضاً أن يكون من تقاتهم. هو بصلاته -وعبادته

مخادع -مخاتل. أشبه بكلب الصيد، فكما أن كلب الصيد يتربص، ويتلبد. كي تحين له الفرصة كي ينقض على فريسته. يفعل تقيهم، يتصنع العبادة، والزهادة حتى إذا حانت فرصته في الكسب. والنهب -والسرقة، واستغلال عامة الناس. انقض يحققها بما يملك من الختل. والالتواء:

قالوا فلان جيد لصديقه : لاتكذبوا ما في البرية جيد
فأميرهم نال الأمارة بالخنى وتقيهم بصلاته متصيد(٥٩)

الأمراء -والحكام، والولاة. ومن يدور في فلكهم أصحاب وزر، وأصحاب الوزر. سوف يعاقبهم الله تعالى على أفعالهم الدنيئة في الآخرة. حيث يأخذهم الزبانية بنواصيهم، وأيديهم ورقابهم إلى النار. وهو زمن طويل جداً بالنسبة للإنسان، ولكنه ليس طويلاً بالنسبة إلى الله تعالى..

ومع أن الله يدخر لهم العقاب لما بعد موتهم. فهو لا يبخل على عباده المساكين الذين يقول أبو العلاء عنهم: «أنهم يمثلون سلاسلهم. لا أكثر من قطعان ماشية. تقودهم عصي الحكام. كما تقود عصي الرعيان قطعان ماشيتهم..» بان يريهم العبرة في هذه الدنيا. فيرسل أفراداً من أعوان هؤلاء الحكام. ينقضون عليهم، ويفتكون بهم شر الفتكات. ومن المؤسف أن من يأتون إلى الحكم من جديد. لايتعظون بماحدث لسابقيهم. فيمارسون حكم الناس بذات القسوة، وذات العنجهية -وذات الأساليب- فتتابع ذات اللازمة. وكأنها حالات أبدية لابديل عنها!!:

هل الأمراء إلا في خسار أو الوزراء إلا أهل وزر
ولاة العالمين ذئاب ختل تكون مع الشقاء رعاة فزر(٦٠)

هذه الحالة من حكم الطغاة. شكلت مع مرور الزمن حالة من الجمود الاجتماعي الديني الانساني، دعت عامة الناس للتفكير في مخرج منها. فكان المخرج زيادة في السلبية. اتكالياً. أسوأ بكثير مما هو واقع، وموجود. لم ينظر الناس إلى ماطلبه الله منهم. وهو قانون ديني صارم. «التغيير» الذي حدده الله تعالى للتطور الانساني في مجال الحياة الانسانية.

الاجتماعية الدينية، والقومية. أن يغير الناس ما بأنفسهم للوصول إلى الأسمى- والأرفع في مجال الحريات العامة. قال الله تعالى: «إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»(٦١). وإن يعتبر المؤمنون بالله من الناس. أن هذا القانون أساس الحياة الانسانية لكل أمة مؤمنة. لم يتوجه الناس في حركتهم تجاه هذا القانون الإلهي المحكم. بل توجهوا إلى حالة انسانية أكثر بؤساً -تسوقهم إلى مزيد من المأساوية الأمل، الرجاء أن يأتي يوماً ما امام عدل، يقود الجيوش، ويقضي على هؤلاء الحكام، وأعوانهم، واتجاهاتهم، ويريح العالم من هذا العناء، والعذاب الطويل:

يا ملوك البلاد فزتم بنسء الـ ـعمر. والجور شأنكم في النساء(٦٤)
يرتجي الناس أن يقوم إمامٌ ناطقٌ في الكتيبة الخرساء(٦٣)

أبو العلاء. يسخر من هذا المنطق الاتكالي الذي يسود غالبية جماهير المسلمين. ويكذب من يقولون بهذا. ولايرى قانوناً للتغيير الإنساني «الجماعي» سوى الإيمان بالعقل. وما يمليه العقل على الإنسان. العقل الانساني عندما ينفتح على الوجود. ويكون كما أراده الله أن يكون، عندما خص فيه الإنسان من دون مخلوقاته(٦٤)، سوف يجد أن الثورة العقلية الإنسانية هي البديل عن الذل، والخنوع. وأن التغيير الحاسم في مجال المجتمعات الإنسانية لن يكون إلابفهم الواقع فهماً حقيقياً شاملاً. أي بتغيير. البنية الفكرية لغالبية أبناء الأمة. وبذا سوف ينتهي كل شيء. وهي ذات الرؤية التي حض الله عليها العرب والمسلمين. والتي نصت عليها الآية الكريمة السابقة. لأن تغيير ما في الأنفس. لابد أن يسبقه تغيير في العقول.. يقول أبو العلاء:

كذب الظن. لا إمام سوى العقـ ـل. مشيراً في صبحه والمساء
فإذا ما أطعته -جلب الرحمـ ـة. عند المسير -والإرساء
إنما هذه المذاهب أسباب لجذب الدنيا إلى الرؤساء

أبو العلاء بعيد الغور في فهمه للحياة السياسية -والاجتماعية.

والدينية السائدة في عصره، والتي كانت سائدة قبل عصره بقرون. واستمرت في تفاقمها حتى عصرنا هذا. وبعيد الادراك لقواعد التغيير الأساسية في المجتمعات. والتي لم يهتم فيها سوى القليل من مفكري عصره، يدعو بكل نزعاته العاطفية الحادة. كل من يقدر من أمثاله أن يعتزلوا هؤلاء الرؤساء. أن لايقتربوا منهم أبداً. ولا يعاشروهم. لأن من يقترب منهم، ويعاشرهم. يعد من أعوانهم. وسوف يساعدهم فيما يرتكبون من آثام بحق عامة الناس في مجتمعاتهم:

توحَّد – فـإن الله ربك واحــدٌ ولا ترغبَنَّ في عشـرة الرؤسـاء(٦٥)

وهو لفرط تحسسه من معاشرة الناس حوله. «أمة» خنعوا. ورضوا بالذل – وقبلوا بأن ينفذ حكامهم فيهم بغير ماأمر الله به. يشعر بالملل من وجوده في هذه الحياة، لأنه يرى، ويسمع، مايفعله الرؤساء في أمتهم، وشعوبهم، ومع هذا فإن أفراد، وتجمعات هذه الأمة. والشعوب ساكتون على الذل. والضيم، فأية مأساة أعظم من هذه؟:

مَلَّ المقـامَ. فكم أعـاشـر أمـةً أمـرت بغيـر صـلاحـهـا أمـراؤها
ظلموا الرعية. واستجازوا كيدها فَعَدَوْا مصالحها، وهم اجراؤها(٦٦)

كلمة «اجراؤها» في ختام البيت الثاني. تثير سخرية كل قارئ لأبي العلاء. هم اجراؤها حقيقة عندما تختارهم الأمة ذاتها – وبحرية أفرادها التامة. عندما يكون أفراد الأمة على مستوى إدراك عقلي – ديني – قومي. إنساني للمبادئ التي على أمتهم أن تنهجها للوصول إلى المثالية في كل شأن من شؤونها «الدينية – السياسية – القومية – الإجتماعية – الإنسانية». أي عندما تكون كما يريدها الله، تنهى عن الفحشاء، والمنكر، وتأمر بالمعروف – يعني أن طريقة الاختيار الحر للرؤساء من قبل أفرادها. هي التي تجعل الرؤساء أجراء للأمة. وأي خلل منهم. يحق للأمة. وشخصية أفرادها أن تسقطهم. وأن تختار غيرهم. أكثر كفاءة منهم. .

أبوالعلاء. يبدو في تمام أصالته – ومنطقيته في حالات الانفجارات

العاطفية الحادة التي تبرز لدى الشخصية ذات النموذج العاطفي في مناسبات نادرة جداً «الكلب الذي لايعرف للكلب ستين اسماً»(٦٧). يخرج أفكاراً جريئة. وذات وقع معبر، مميز. مثل قوله:

حكم الناسَ غـواة مـثلمـا ... حكمت قـبل حـصـاةٌ وزلَـم(٦٨)
لاتَهـاونَّ بصـغـيـر من عدىً ... فـقـد يماً كـسـر الرمحَ القلمْ
وتـرقـب مـن سـليـل صُنْـعَهَ ... فـمن البـيع قـيـاضٌ وسَلَم(٦٩)

أبو العلاء في هذه الأبيات يؤكد بأسلوبه الحاد المميز -كما نرى- أن حكام عصره يحكمون بطريقة الحصاة. والزلم الجاهلية، أي الخبط عشواء. بل هي أسوأ من هذه الطريقة بكثير. ويعلن بأسلوب تحريضي. بأنه يمكن للقلم، أي الفكر النير الذي يخرجه عقل نظيف. أن يقهر الرماح والسيوف، وحملتها من الجهلاء الانتفاعيين. أي تستطيع الأجيال العربية المسلمة القادمة. إذا استطاعت أن تصل إلى مراحل متقدمة من الفهم والنضج الفكري وإدراك الواقع الذي تعيش فيه أن تفعل مالم تقدر الأجيال الماضية. والمعاصرة على فعله. وفي هذا تحريض ظاهر. ودعوة علنية صريحة لمجابهة الحكام بذات الأساليب التي وصلوا فيها إلى الحكم. على أساس المبدأ الإنساني الديني. الأخلاقي: «كما تدين تدان». ومن الطبيعي أن يفترقوا عنهم بالنتيجة. أي، بعد وصولهم إلى الحكم أن يلتزموا بتحقيق الأسس الجوهرية الأصولية التي تؤمن بها، الحرية. والعدالة الإنسانية لعامة الناس.

وهو يسخر بأسلوبه من خلفاء وأمراء. لقبوا أنفسهم بمقتدر. وقاهر. وغيرها من هذه الأسماء:

لم أرض رأي ولاة قـوم لَقّـبـوا ... ملكاً بمقـتـدر. وآخـر قـاهرا
ملكوا. فما سلكوا سبيل الرشد بل ... مـلأوا الديار ضـوارياً ومـزاهرا
نبغي التطهرَ، والقضـاء جرى لنا ... بسـواه حـتى مـانعـاين طاهرا(٧٠)

وهو لم يرض. ولن يرضى برجـال دين. يرتدون العـمـائم.

ويتظاهرون بالعبادة. والعفة رياء. وكذباً لإرضاء الحكام. وخداع العامة. وهم في حقيقتهم عواهر. هذه الكلمة «عواهر» مع كل علم أبي العلاء باللغة، وقدراته على التعبير بكل لفظة منها. لم يجد أبعد غنى منها، يعبر فيها عن السمات الشخصية التي يمتلكها رجال الدين في عصره. وأمثال هؤلاء الرجال موجودون في كل عصر. يقول أبو العلاء:

كم قائم بعظاته متفقه — في الدين يوجد حين يكشف عاهراً(٧٠)

أبو العلاء. وأمثاله من مفكري العرب، والمسلمين. ممن تحدثوا نثراً، وشعراً عن الحكام المسلمين وأعوانهم. عن طغيانهم، وظلمهم، واستبدادهم. ووصفوهم بكل النعوت التي تبعدهم عن أي قيم انسانية. دينية. وتضعهم بين أكلة لحوم البشر، ومصاصي دمائهم، لم يتحدثوا كثيراً عن الدور الذي يجب على عامة الناس القيام به للقضاء على هؤلاء الحكام. والأفكار التي يحملونها والتي كانت أساس بقائهم واستمرارهم. يروج لها أدعياء الثقافة الدينية الذين يحيطون بهم. فالأمويون منذ معاوية بن أبي سفيان الذي ألغى نظام الشورى الإسلامي. أكدوا على النظرية التي تناقض ما جاء به الاسلام مناقضة صريحة. والتي تقول:

- «إن السلطة. يتم تحديدها من الله تعالى. وليس للناس من المسلمين فيها رأي. ولامشورة. والخليفة هو خليفة الله ابتداء من معاوية بن أبي سفيان. وأن على المسلمين أن يطيعوا ولاة أمورهم ومن لم يفعل. يحق عليه القتل..»(٧٢)

وأكد هذا عبد الملك بن مروان عشية تسميته خليفة على الناس. يفند هذا الزعم قائلاً:

- «فو الله، لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه..»(٧٣)

ومع كل الحيطة التي اتخذها الأمويون. والمذهب السياسي الديني الذي نشروه بالقوة في البلاد الإسلامية، حتى ظنوا أن أحداً لن يقدر على زحزحتهم عن مواقعهم. فقد جاء من أزالهم. وأبادهم عن بكرة أبيهم. فلم

ينجو منهم سوى بضعة أنفار من سلالة الخليفة المؤمن عمر بن عبد العزيز الذي قتله الأمويون ذاتهم بالسم. حتى عبد الرحمن بن معاوية الذي نجا من المذبحة.. وفر إلى الأندلس. وأقام دولة أموية فيها، على غرار دولتهم الغابرة في الشام. لم ينج أحفاده من الموت، أبادهم الأدارسة بعد القرن الرابع الهجري. فلم يتركوا منهم أحداً..

وكان العباسيون أكثر ظلماً، وقسوة، وبطشاً من الأمويين. فقد قتلوا من أنصار الأمويين في عامين اثنين من حكمهم «١٣٢ -١٣٣هـ» مايزيد عن مليون عربي، ومسلم، وما كان النظام الذي أسسوه إلا صورة أكثر وضوحاً من النظام الأموي الذي سبقهم. وماكان الخلفاء العباسيون سوى مقلدين لأساليب معاوية بن أبي سفيان، وعبد الملك بن مروان. ولكن بأساليب أكثر دقة وصرامة حتى لايقعوا في ذات الأخطاء التي وقع الأمويون فيها، قال أبو جعفر المنصور في عام تنصيبه خليفة. يخطب في الحجاج المسلمين يوم عرفة:

- «أيها الناس. إنما أنا سلطان الله في أرضه. أسوسكم بتوفيقه، وتسديده. وتأييده. وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته، وإرادته، وأعطيه بإذنه، فقد جعلني الله عليه قفلاً. إذا شاء أن يفتحني، فتحني لإعطائكم، وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني..»(٧٤)

ومع كل هذا الحرص من قبل العباسيين على بقائهم في السلطة فقد تداعوا، وقتل بعضهم بعضاً، أو قتلهم الآخرون اعتباراً من الأمين، والمأمون، والمتوكل وابنه المنتصر، وانتهاء بالمستعصم بالله آخر خلفائهم، صاحب كلمة «بغداد تكفيني» والذي قتله المغول مع أفراد أسرته، وكل من يلوذ به عام ٦٥٦هـ.

أبو العلاء، وأمثاله من المفكرين العرب، والمسلمين. أمثال «الفارابي ت ٣٣٩هـ» «أبو حيان التوحيدي» و«ابن طفيل». وغيرهم، كانوا يرون أن العدل الاجتماعي، والنهي عن الفحشاء والمنكر، والأمر بالمعروف. والشورى. لاتتحقق الا بوصول ذوي العقل، «أصحاب الحجا، والنهى»

والتدين الحقيقي إلى الحكم. فإن وصل هؤلاء حدث «التغيير». ولم يتحدثوا عن الأساليب التي يجب أن توصل أمثال هؤلاء الرجال إلى الحكم في الدولة الاسلامية، ومن يجيء بهم، وهل يتم هذا بقدرة قادر. أم بفعل الانسان؟ لم يقولوا أن هؤلاء الرجال لن يصلوا إلى الحكم إلا عن طريق «الشورى». وأن الشورى لن تتحقق كنظام شامل، مفصل مبوب إلا عندما يتم التغيير الحاسم في نفوس أفراد الأمة، وحسب قانون التغيير الحاسم[٧٥]. الكلي «العقلي. النفسي، الاجتماعي. الانساني..» أي في اطار عمليات إدراك «تعلم. وتربية» ونضج أخلاقي متواصل لعامة الناس. فبدون فهم شامل لما تعنيه الشورى. والحريات العامة للمجتمعات، والجماهير. وعامة الناس. لن يحدث التغيير -ولسوف تبقى الجماهير العربية، وعامة الجماهير الإسلامية تحت رعاية حملة السيوف من الحكام، وأعوانهم الذين وصفهم أبو العلاء في شعره. إلى أن يشاء الله تعالى.

الهوامش:

(١)- هو الصاحب كمال الدين، عمر بن الصاحب نجم الدين بن الحسن بن أحمد العديم. من بيت علم. وأدب وقضاء. توفي بمصر، ودفن فيها بسفح جبل المقطم «٦٦٠هـ» له كتاب أنصف فيه أبو العلاء عنوانه (كتاب الانصاف، والتحدي. في دفع الظلم، والتجري عن أبي العلاء المعري». وهو يقع بين الصفحة ٤٨٣. والصفحة ٥٧٨ من كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٥.

(٢)- انظر رسالته إلى خاله أبي القاسم علي بن سبيكة بين الصفحة ٨٣-والصفحة ٩١ من كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء. مرجع ذكر من قبل..

(٣)- كان أبو العلاء، يحب أبا الطيب المتنبي. وكان الشريف المرتضى يكرهه، ويتعصب عليه، فجرى يوماً بحضرته ذكر أبي الطيب، والمعري موجود. فتنقصه المرتضى، وجعل يتتبع عيوبه ثم قال لأبي العلاء

يسأله رأيه في أبي الطيب . وكان أبو العلاء في منتهى الغيظ . فأجابه :
- «لو لم يكن لأبي الطيب إلاّ قوله :

لك يا منازل في القلوب منازل أقفرت أنت وهن عنك أواهل

لكفاه فخراً . فا اغتاظ الشريف الرضى . وأمر رجاله بسحب أبي العلاء من مجلسه من رجله وإخراجه من مجلسه ، وقال لمن بحضرته :
- «أتدرون أي شيء أراد الأعمى بهذه القصيدة . ؟ وللمتنبي قصائد أفضل منها بكثير؟»

فأجابوه : النقيب ، السيد أعرف . فقال : أراد قوله في هذه القصيدة :

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل .

وهذه الطريقة من إجابة أبي العلاء الذكية تنم تماماً عن طباعه «وتمكن النموذج العاطفي منه» .

- النبيث في البيت الأول: الخبث، والشر، ديوان لزوم مالايلزم لأبي العلاء المعري. مصر ١٩٣٠ ج١ ص١٨٨.

(٥)- تمت احصائية هذه الكتب، والمؤلفات من كتاب «الانصاف والتحري» لابن العديم . وتعريف القدماء . بأبي العلاء . مرجع سابق ص٥٢٧/ ٥٤١ .

(٦)- من كتاب «علم الطباع» إصدار إدارة التوجيه المعنوي في الجيش العربي السوري عام ١٩٦٩ .

(٧)- لزوم ما لا يلزم . ذات المرجع ج٢ ص١٤٧ .

(٨)- لزوم ما لايلزم . ذات المرجع ج١ ص٢٩٨ .

(٩)- لزوم ما لايلزم . ذات المرجع ج١ ص٤٢٦ .

(١٠)- لزوم ما لايلزم . ذات المرجع ج١ ص١٦٦ .

(١١)- لزوم ما لايلزم . ذات المرجع ج١ ص١١٣ .

(١٢)- لزوم ما لايلزم . ذات المرجع ج١ ص١١٤ .

(١٣)- هو امرؤ القيس بن حجر الكندي . الشاعر الجاهلي المعروف .

(١٤)- الخريق : الريح الشديدة . وقيل الريح اللينة .

(١٥)- عتبة: هو عتبة بن ربيعة الأموي. كان أحد فرسان قريش المعدودين. قتل كافراً يوم معركة بدر الكبرى. قتله حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه. والأخنس بن شريق. فارس عربي من ثقيف. كان حليف بني زُهرة. رجع مع فرسانه. فلم يقاتل مع قريش في معركة بدر. فنجا..

(١٦)- أبو لهب: هو عبد العزى بن المطلب بن هاشم. مات كافراً. لزوم مالا يلزم ج٢ ص١٤٠.

(١٧)- تكسّبت: بالغت، وتزيدت.

(١٨)- «اطرق كرا» يضرب مثلاً للرجل يخدع بكلام يُلَفق له. وهم يريدون ضرره. وايقاع الغائلة به.

(١٩)- الاخراق: المريض إذا برئ من علته. لزوم ما لا يلزم ج٢ ص١٤٢.

(٢٠)- الدّلَج: السير في أول الليل.

(٢١)- فلجوا: أصيبوا بالفالج. وهو مرض يصيب جانباً من جانبي الانسان بالشلل.

(٢٢)- اغمار: جمع غُمر: وهو قدح صغير يتصافن به القوم عند العطش، ونقص الماء: الخلج: الجذب. والشد.

(٢٣)- ثلجوا: اطمأنوا. لزوم ما لايلزم ج١ ص١٩٤.

(٢٤)- النجوم: وهو ما ينجم من الفروق أيام الربيع من الزرع، ترى رؤوسها تشق الأرض. وهي تعني الطريق ذي الوضوح، والبنية.

(٢٥)- لزوم ما لايلزم ج٢ ص٣٢١.

(٢٦)- لزوم ما لا يلزم ج١ ص٣٧٨.

(٢٧)- الغريض: الطري من اللحم، وغيره.

(٢٨)- الصرائح: البينات. يريد الخالصات في الحسن

(٢٩)- ضرب النحل: هو العسل الابيض الغليظ

(٣٠)- لزوم ما لا يلزم ج١ ص ٢١٨.

(٣١)- البيض: الأيام. والسود: الليالي. والخضراء: السنة المخصبة. والحمراء: السنة المجدبة.

(٣٢)- لزوم ما لا يلزم. ج١ ص٤٢٦.

(٣٣)- لزوم ما لايلزم. ج١ ص٢٣٣.

(٣٤)- مع أبي العلاء في رحلة حياته. الدكتورة بنت الشاطىء. بيروت ١٩٧٢. ديوان سقط الزند دار صادر بيروت ١٩٧٦ ص١٢٢

(٣٥)- لزوم ما لا يلزم ج١ ص١١٥

(٣٦)- الأروج: الأسرع، من راج، يروج: أسرع في النفاذ.

(٣٧)- لزوم ما لا يلزم ج١ ص٢٠٤.

(٣٨)- إذا أراد القارىء الكريم أن يأخذ فكرة عن هذه الظاهرة. فليقرأ ص٤٩٠ ومابعدها من المجلد الرابع من تاريخ ابن خلدون. دار العلم للجميع. بيروت لبنان.

(٣٩)- عندما فعل به الشريف المرتضى ما فعله في مجلسه ببغداد «انظر الهامش رقم٣» لم يهجه في حينها، ومع هذا فإن ترجيعه البعيد. كان يعيد عليه ذكرى هذه الحادثة. فيسترجع ذكرياتها فلم يسعه في إحدى ترجيعاتها من أن يذكر الشريف المرتضى في أبيات هي:

١- مالي رأيتك لاتلم بمسجد	حتى كأنك في البلاغ السابع
٢- سبح بواحدة فـفيها بلْغةٌ	للمتقين. وكل بخمس أصابع
٣- يا أولاً في الكفر. لم يك ثانياً	طال استتارك بالإمام الرابع
٤- والشمر عندك في الحسين موفق	لما حماه من الفرات النابع

البلاغ السابع في البيت الأول: يعني فيه سورة الأعراف. وهي السورة رقم٧ من القرآن الكريم. ويعني ما جاء في الآية١١. وهي: «ولقد خلقناكم ثم صورناكم، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا، إلا ابليس لم يكن من الساجدين» يعني أنه ابليس. والأول في الكفر في البيت الثالث! هو ابليس أيضاً. والإمام الرابع: هو علي بن أبي طالب عليه السلام.

ولشمر كما هو معروف. هو قاتل الحسين ابن علي عليهما السلام.

(٤٠)- المبطان: الذي يكبر بطنه من كثرة الأكل.

(٤١)- النجـر: الأصل. مـرطان: من الرطانة، وهي كل كـلام لايفهم. لزوم ما لا يلزم ج٢ ص٣٤٥.

(٤٢)- العزف: الضرب بالمعازف والنزف: شرب الخمور. جباة خرج: جباة أموال الناس بالقوة.

(٤٣)- التـرج: مـوضع تنسب إليـه الأسـود. لزوم مـا لا يلزم ج١ ص٢٠٤.

(٤٤)- هو أبو بكر بن قريعة. قاضي، وفقيه دين. ماجن سكير. كان سريع البديهة. حاضر الجواب. ت سنة٣٦٧هـ.

(٤٥)- هو أبو محمد عبد الله بن أحمد بن معروف. فقيه، قاضٍ، أديب. شاعر. ولي قاضي قضاة بغداد. عرف بأدبه. وظرفه، ومجونه. ت سنة١٣٨١هـ.

(٤٦)- هو أبو القـاسم علي بن محـمـد بن داود بن فـهم التنوخي، قاضي، أديب، شاعر، ماجن. سكير. توفي في حدود العام ٣٤٨هـ.

(٤٧)- البرم: نوع من الزهور.

(٤٨)- يتيمة الدهر للثعالبي. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان ج٢ ص٣٩٤.

(٤٩)- العندم: شجر لونه أحمر. وهو هنا كناية عن الدم.

(٥٠)- الأيم الحية، الضـال: السدر البري الذي تعيش فيه الأفاعي السامة:

(٥١)- لزوم ما لايلزم ج٢ ص٢٦٨.

(٥٢)- بزاة: جمع بازي، وهو من جوارح الطيور

(٥٣)- اسراب: جمع سَرَب، وهو الماء السائل من الكبد، وغيره

(٥٤)- الصفا: الحجارة العريضة الملساء القاسية، العيوث: جمع عيث. وهو الاسراع في الفساد

(٥٥)- لزوم ما لا يلزم ج٢ ص٩٤-٩٥ .

(٥٦)-

(٥٧)- شحا: فتح فمه ليصوت. الكش: صوت الحية وهي تنزع قشرها: الربَّاح: ولد القرد الذكر.

(٥٨)- لزوم ما لا يلزم ج١ ص٢١١-٢١٢ .

(٥٩)- لزوم ما لا يلزم ج١ ص٢٤٩ .

(٦٠)- الغزر: القطيع من الغنم. لزوم ما لا يلزم ج١ ص٣٩٥ .

(٦١)- سورة الرعد آية ١١ .

(٦٢)- النسوء: التأخير، النساء: التباعد.

(٦٣)- مذهب قيام أمام يملأ الدنيا عدلاً. مذهب الشيعة الجعفرية. ومذهب عودة المسيح في آخر الزمان تعتقد فيه مذاهب السنة. انظر صحيح مسلم دار لمعرفة. بيروت لبنان ج٧-٨ ص٢٠١ .

(٦٤)- قال رسول الله صلى الله عليه وآله. وسلم: «العقل نور في القلب، نفرق به بين الحق. والباطل، وبالعقل عرف الحلال، والحرام، وعرفت شرائع الاسلام، ومواقع الأحكام، وجعله الله نوراً في قلوب عباده يهديهم إلى هدى، ويصدهم عن ردى. .

وقال صلى الله عليه. وآله وسلم:

«ان الله عز وجل. لما خلق العقل قال: اقبل، فأقبل. ثم قال له: ادبر، فأدبر. فقال: وعزتي، وجلالي. ما خلقت خلقاً أحب إليَّ منك، ولا وضعتك إلا في أحب الخلق إلي.

(٦٥)- لزوم ما لا يلزم ج١ ص٥٢ .

(٦٦)- لزوم ما لا يلزم ج١ ص٤٤ .

(٦٧)- عندما دخل أبو العلاء مجلس الشريف المرتضى، عثر بأحدهم. فقال يشتم أبا العلاء: من هذا الكلب. فأجابه أبو العلاء: الكلب الذي لا يعرف للكلب سبعين اسماً. انظر كتاب تعريف القدماء بابي العلاء ص٧٦ .

(٦٨)- الحصاة، والزلم. من أحكام الجاهلية. يأخذ البائع حصاة بيده. ويقول للشاري: بعتك من هذه الأثواب كذا، ماتقع عليه الحصاة بمبلغ محدد، ثم يرمي الحصاة. والزلم، قدح من أقداح الميسر: كانوا يقتسمون بها أيضاً في الجاهلية.

(٦٩)- القياض: المقايضة، وهوبيع شيء بشيء آخر. والسلم مثل عربي يقول: اعمل ماشئت لأبويك، فلما تعمل لهما، سوف يعمل بك أولادك مثله.

(٧٠)- لزوم ما لا يلزم ج١ ص٣٦٧.

(٧١)- لزوم ما لا يلزم ج١ ص٣٦٧.

(٧٢)- انظر كتاب «الديمقراطية، وحقوق الانسان في الوطن العربي» د. عبد العزيز الدوري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ص١٩٥.

(٧٣)- العقد الفريد لابن عبد ربه. دار المعرفة بيروت ج٤ ص١٧٨.

(٧٤)- الكامل في التاريخ لابن الأثير ج٣ ص٥٦٦. العقد الفريد ج٤ ص١٨٦.

(٧٥)- انظر الهامش ٦١.

* * *

نافذة على العالم

ترجمة واعداد:
كمال فوزي الشرابي

آداب

بول ايلوار PAUL ELUARD، الشاعر الفرنسي الكبير بمناسبة مرور مئة عام على ولادته (١٨٩٥ - ١٩٥٢).

تحتفل الأوساط الأدبية الفرنسية والعالمية بذكرى مرور مئة عام على ولادة الشاعر الفرنسي الكبير بول ايلوار. ويسرنا أن نحتفل مع المحتفلين بهذه المناسبة الجميلة التي منحت الأدبين الفرنسي والعالمي وجهاً من أنقى وأبهى الوجوه الشعرية الانسانية، فنقدم نبذة عن حياة هذا الشاعر وترجمة لبعض قصائده.

---

* كمال فوزي الشرابي: شاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة». ومن دواوينه: «قبل لانتهي»، «الحرية والبنادق».

اسمه الحقيقي اوجين غريندل EUGÈNE GRINDEL واسمه المستعار بول ايلوار. ولد عام ١٨٩٥ وتوفي عام ١٩٥٢ . بعد أن درس في باريس أقام مدة طويلة في سويسرا لكي يستعيد عافيته التي كان يهددها المرض. في نهاية الحرب العالمية الاولى تعرف إلى الشعراء والرسامين اندره بريتون، فيليب سوپو، لوي اراغون، تريستان تزارا، ماكس ارنست، آرپ، ماغريت، ميرو، مان ري. وكانت هذه الحقبة هي التي التزم فيها، على شغف، بالتجربة السريالية.

في عام ١٩٢٤ قام بجولة حول العالم. وانتسب لدى عودته إلى الحزب الشيوعي، وصار يدعو لابداع شعر أكثر تعلقاً بقضايا المجتمع: «أزف الزمن الذي يحق لجميع الشعراء وينبغي عليهم فيه أن يؤكدوا بأنهم قد تغلغلوا بعمق في حياة البشر الآخرين، وفي الحياة العامة». (من محاضرة لايلوار ألقاها في اسبانيا عام ١٩٣٦). ومنذ ذلك الحين، ومن دون أن يتنكر للسريالية، اتسمت مسيرته الأدبية بالمزيد من المظهر السياسي.

لاشك في أن بول ايلوار هو اكبر شاعر انجبته الحركة السريالية. ولاشك في أنه - مع جاك پريڤير - الشاعر الفرنسي الوحيد الذي حظي في القرن العشرين بشيء من الشهرة لدى الجماهير. لا لأن شعرهُ سهل، بالمعنى الرديء للسهولة، بل لإنه استطاع ان يحول القارىء العادي للشعر التقليدي إلى قارىء للشعر الحديث مع بعض الشفافية، وذلك فيما وراء الغموض الظاهر أحياناً في إنتاجه.

ولنذكر فيما يلي بعض أعماله التي تشهد على وجود هذه الشفافية: قصائدلأجل السلام، ١٩١٨ / البشر وحيواناتهم، ١٩٢٠/ الموت من عدم الموت، ١٩٢٤/ عاصمة الألم، ١٩٢٦/ ممنوع عليك أن تعرف، ١٩٢٨/ عشق الشعر، ١٩٢٩/ الحياة المباشرة، ١٩٣٢/ الوردة المتعددة، ١٩٣٤/ خواطر حول الشعر، ١٩٣٦/ الكتاب المفتوح، ١٩٤٠/ سبع قصائد للحب في زمن الحرب، ١٩٤٣/ شعر بلاتوقف، ١٩٤٦/ قسوة الرغبة في البقاء،

١٩٤٦/ الزمن يفيض، ١٩٤٨/ جسد جدير بالذكر، ١٩٤٧/ قصائد سياسية، ١٩٤٨/ القدرةعلى قول كل شيء، ١٩٥١/ هل يمكن ان تكون الجرة أجمل من الماء؟، ١٩٥١.

وعلينا أيضاً أن نذكر بعض المؤلفات التي نشرت بالاشتراك مع شعراء آخرين كـ/ الحبَل بلا دنَس، ١٩٣٠، مع اندره بريتون/ البطء في الأعمال، ١٩٤٠، مع اندره بريتون ورنيه شار/ والنصوص المنشورة في مجلة «السريالية في خدمة الثورة» التي كان يصدرها بدءاً من عام ١٩٣٠ هو واندره بريتون معاً.

تأثر پول ايلوار في بداياته الشعرية بالحركة الاجتماعية -L'UNANIMISME[1]، ثم تطور نحو إبداع المزيد من الشعر المتحرر من القيود التقليدية. وما من شك في أن السريالية قد ساعدته في هذا المجال على الالتقاء ببعده الخاص. وتشهد مجموعته(عاصمة الألم، ١٩٢٦) على أن بلوغ هذا التحرر-الشعري والشخصي في آن-لم يكن ميسوراً.

أعلن النقاد أن پول ايلوار يعتبر منشد الحياة والحب والدفء الانساني والبساطة. ولقد وجب عليه أن يكافح للتخلص من عالم العزلة والمرض والموت. قال ذات يوم: «كنت وحيداً، ومازلت ارتجف من الوحدة». وتعطي هذه الخلفية من الألم و«البرد» -كما يقول في مجموعته (عاصمة الألم، ١٩٢٦)-كل ما حظي به مديحه للسعادة من قيمة. وهو بين السرياليين شاعر الحب، ويتفوق بذلك على بريتون. وتعتبر قصائده عن المرأة الحبيبة-أو النساء الحبيبات بالأحرى، لان ايلوار قد احب في حياته العديد منهن وقد ألهمنه جميعهن-أقول تعتبر قصائده من أجمل قصائد الحب في الأدب الفرنسي. وهو يغني هذا الحب بشعر بسيط، مباشر، غني بالصور الجريئة، وسهل الفهم على الدوام.

ولاشك في ان إحدى الخصائص المشهورة في قصائده هي افتتاحياته لهذه القصائد. فكل بيت من الشعر، وكل صورة، وكل كلمة تفتح باباً يطل

على عالم يتسم بالشفافية، والرشاقة، والنقاء، والحرية، وهي خصائص لايملكها أحد سواه.

لم يكن پول ايلوار شاعر الحب فحسب بل هو أيضاً شاعر الصداقة والتضامن بين البشر. يقول: «لايتحول الشعر الى لحم ودم إلابدءاً من اللحظة التي يتم فيها التبادل بين الشاعر والقارىء. وينجم هذا التبادل عن وظيفة المساواة في السعادة بين البشر. وتحمل المساواة في السعادة هذه السعادة إلى سمو مازلنا لانستطيع أن نكوّن عنه سوى مفاهيم ضعيفة...».

ذلك هو الإعتقاد الذي كان يدعم على مر السنين بعض مجموعات ايلوار كمجموعتي (الحياة المباشرة) و(شعر بلاتوقف)، وهما عنوانان يفصحان وحدهما عن برنامج عمل بأكمله: فالشعر الحقيقي «مباشر» وهو «لايتوقف» لإنه شعر كل يوم، شعر اليومي، شعر الحركات اليومية والاشياء البسيطة. ويضيء الشعر حياة البشر إضاءة كاملة. لماذا؟ لأنه نور. يقول: «ألف صورة من صوري تضاعف نوري إلى حد لانهاية له». ويعتبر ايلوار فريداً بهذا الإيمان الجليل الباسم الذي يشعر به تجاه النور. فالحب، والصداقة، والسعادة، كلها نور. والنور ذاته إنما هو حرية. وينقل شعره الى القارىء هذه الرؤيا لتفاؤل يعتبر بالاحرى استثنائياً على الرغم من ان الشاعر يؤمن بأن من السهل بلوغ هذه الحرية. وتشير مجموعته (قسوة الرغبة في البقاء، ١٩٤٦) إلى أن المقصود هو الكفاح من أجل التأكيد على أن الالم، والموت، والعزلة، والجنون، والتعبير عن عدم الفهم، كلها موجودة هنا، في خلفية ليلية مظلمة يرفع الشاعر ليبددها أعلامه المنسوجة من الكلمات الملأى بالضياء والحنان والعذوبة.

إن ايلوار خالق صور عجيب. فبالصورة «يرينا» النور. وغالباً ما تحدَّوه لتفسير هذا البيت المتناقض أو الغامض ظاهرياً: «الأرض زرقاء كبرتقالة». إن هذه المقارنة، التي تبدو للوهلة الأولى غير معقولة، يمكن أن

تصلح لفهم شعريته، إذا ما امتنعنا عن تفسيرها واستلمنا إلى الديناميةِ الخاصة للصورة. فعلى عمقٍ ما من الادراك والتصور تمتزج الأرض وثمرة الجنوب، كما يمتزج اللون الازرق باللون البرتقالي، لتذكيرنا بمذاق الحياة الأرضية وماهيتها.

ونجد لدى ايلوار بسهولة مئات الصور من هذا النوع، وجميعها تتسم بالألغاز والضياء، وجميعها تحمل في احنائها رسالة الحياة والأمل. قال سان-جوست[٢] إن «السعادة هي فكرة جديدة في أوروبا». ويتناول ايلوار بشكل شعري هذا الرأي. فشعره في نهاية المطاف إنما هو ضوء، ومروءة، وطيبة. فهل نستطيع ان نقول الشيء ذاته عن أي شاعر آخر، ياترى؟

قال عنه الكاتب والناقد الفرنسي جان مارسوناك MARCENAC:
«لايوجد في الأزمنة الحديثة شاعر أعظم من بول ايلوار: فما من أحد مثله قد بين كيف يبلغ الشعر عظمته الكاملة في مساعدة البشر وفي تغيير العالم بما يتفوق به على سائر الفنون أو يفضلها ... وما من أحد مثله قد بين كيف ان الشعر لديه، بكفاحه من أجل مستقبل أفضل للبشرية، لم يتنكر لشيء، بل اتخذ وجهاً هو الوجه الذي يجب أن يزهو به انسان المستقبل».

وفيما يلي ترجمة لباقةٍ من قصائده:

١-أنشودة الحرية

شارك ايلوار في أثناء الحرب العالمية الثانية، وبعد أن انخرط في حركة المقاومة، بالمنهج العظيم الذي سلكه الشعر الفرنسي. وتنفتّح مجموعته (شعر وحقيقة، ١٩٤٢) على «انشودة الحرية» وهي أنشودة تظل إحدى روائع شعر المقاومة. وتظهر فيها من جديد الأشكال التقليدية للتراتيل واللازمات: هنا يكتشف ايلوار قوانين الشعر الشفهي التي تقوده إلى نوع من أنواع الدقة في البلاغة تتسم بالابتكار. وتفصح الموسيقا الميلودية-الغنائية-للكلمات وايقاعاتها عن جميع تأثيراتها.

على دفاتري المدرسية، على منضدتي والأشجار، على الرمل، على الثلج، اكتب اسمك.

* * *

على جميع الصفحات المقروءة، على جميع الصفحات البيض، حجارةً كانت أو دماً، ورقاً أو رماداً، اكتب اسمك.

* * *

على الصور المذهبة، على اسلحة المحاربين، على تيجان الملوك، أكتب اسمك.

* * *

على الغابة الوحشية والصحراء، على العشاش، على الوزّال، على صدى طفولتي،أكتب اسمك.

* * *

على أعاجيب الليالي، على الخبز الأبيض اليومي، على الفصول المتآلفة، اكتب اسمك.

* * *

على جميع قصاصاتي اللازوردية، على مستنقع الشمس الآسنة، على بحيرة القمر الحي،أكتب اسمك.

* * *

على الحقول، على الأفق، على أجنحة الطيور، وعلى طاحونة الظلال، اكتب اسمك.

* * *

على كل نفحة فجر، على البحر، على المراكب، على الجبل المجنون،أكتب اسمك.

* * *

على زبد الغيوم، على عرق العاصفة، على المطر الغزير البارد، اكتب اسمك.

* * *

على الأشكال المتلألئة، على اجراس الألوان، على حقيقة الطبيعة، اكتب اسمك.

* * *

على الدروب المستيقظة، على الطرقات المنبسطة، على الأمكنة المزدحمة، اكتب اسمك.

* * *

على المصباح الذي يضيء، على المصباح الذي ينطفيء، على بيوتي المتصلة، أكتب اسمك.

* * *

على الثمرة المشطرة قسمين، من المرآة ومن غرفتي، على سريري، هذه المحارة الفارغة، اكتب اسمك.

* * *

على كلبي الشره الحنون، على اذنيه المنتصبتين، على قائمته الرعناء، اكتب اسمك.

* * *

على عارضة بابي، على الأشياء الأليفة، على موج النار المباركة، اكتب اسمك.

* * *

على كل جسد ممنوح، على جباه اصدقائي، على كل يدٍ تُمَدُّ، اكتب اسمك.

* * *

على زجاج المفاجآت، على الشفاه الواعيات، لما يسمو على الصمت، أكتب اسمك.

على ملاجئي المدمَّرة، على منائري المنهارة، على جدران سأمي، أكتب اسمك.

* * *

على الغياب الخالي من الرغبات، على العزلة العارية، على خطوات الموت، أكتب اسمك.

* * *

على العافية المستردَّة، على الخطر المتلاشي، على الأمل الخالي من الذكريات ، اكتب اسمك.

* * *

وبقوة كلمة
أبدأ حياتي من جديد، فلقد ولدتُ لأعرفكِ، ولأسمّيكِ
ياحرية!

٢-عن قريب

بين جميع ربعان(٣) العالم هذا الربيع هو أبشعها، وبين جميع أحوال وجودي الثقة هي أفضلها.

* * *

يرفع الثلج العشب كما يُرفعُ حجرُ ضريح، وأنا أنام في العاصفة، واستيقظ وعيناي صافيتان.

* * *

الزمن البطيء القصير ينتهي حيث يجب على كل شارع أن يمر بأكثر انزواءاتي حميمية لكي ألاقي إنساناًما.

* * *

لاأسمع المسوخ تتحدث، فأنا اعرفها: لقد قالت كل شيء، ولاأرى سوى الوجوه الجميلة، سوى الوجوه الطيبة الواثقة بنفسها والواثقة بأنها عن قريب ستدمِّر أسيادها.

٣-قصائد حب في زمن الحرب

«أكتب في هذه البلاد حيث يُرَبُّ البشر في القذارة والعطش، في الصمت والجوع».

(من قصيدة «فرانسوا الغضب» في مجموعة اراغون «متحف غريفان أو متحف الشمع»).

-١-

في عينيك سفينة أصبحت سيدة الريح، ولقد كانت عيناك هي البلاد التي يعثر عليها الإنسان في لحظة.

* * *

بصبرهما كانت عيناك تنتظرانا

تحت اشجار الغابات، في المطر، في العذاب، على ثلج القمم، مابين العيون وألعاب الأطفال،

بصبرهما كانت عيناك تنتظرانا.

* * *

كانتا وادياً اكثر طراوة من ورقة عشب وحيدة، وكانت شمسهما تهب عافية هزال الحصائد الانسانية.

* * *

كانت عيناك تنتظران لترياننا على الدوام، ذلك اننا كنا نحمل الحب، شباب الحب، سبب الحب، حكمة الحب والخلود.

-٢-

يا يوم عيوننا بأفضل ما فيها من مأهولية تفوق مأهولية المعارك الكبرى، ويا أيتها المدن والضواحي والقرى المزروعة في عيوننا الظافرة على الزمن،

في الوادي الرطيب تحترق الشمس السحرية القوية، وعلى العشب يختال جسد الربيع الوردي.

أغلق المساء جناحيه على باريس اليائسة، ويُغيث مصباحُنا الليلَ كما يُغيث الأسيرُ الحرية.

-٣-

من الينبوع الجاريَ بعذوبته وصفائه يتفتح الليل في كل مكان، الليل الذي توحدنا فيه على صراع ضعيف مجنون، الليل الذي يشتمنا، الليل الذي يُحفَرُ فيه سرير العزلة الفارغ على مستقبل احتضار.

-٤-

هاهي نبتة تقرع باب الأرض، وهاهو الطفل يقرع باب امه، وهاهما المطر والشمس مع الطفل يولدان، مع النبتة يكبران، مع الطفل يزهران، وها أنا اسمع حكمة النبتة، وضحكة الطفل.

* * *

كادوا يحسبون أنهم يستطيعون أن يَصموا طفلاً ما بهذا العار كله من غير ان يتقيأ، ان يفجرّوا هذه الدموع كلها من دون ان يموت، صوت خطى تحت القبة السوداء المغتبطة بالرعب: لقد اقتلعوا النبتة، وأذلوا الطفل بالبؤس والسأم.

-٥-

قالوا بلطف: هل نتجاوب مع زاوية القلب، مع زاوية الحب والكراهية والمجد؟ وهل تعكس عيوننا الحقيقة التي صلحت لنا كمأوى؟ لم نكن قط قد بدأنا، أحبٌّ دوماً واحدُنا الآخر، ولأن واحدنا أحب الآخر أردنا تحرير الآخرين من عزلتهم الجليدية، اردنا وأقول

أردت أقول تريدين ونريد أن ينتشر النور من الأزواج المتألقين بالفضيلة، من الازواج المدرعين بالإقدام لأن عيونهم تتواجه،

ولأن هدفهم يكمن في حياة الآخرين.

٤-عيد ميلاد

احتفل بعيد ما هو جوهري، احتفل بعيد حضورك، لاشيء قد مضى، وللحياة اوراقها الجديدة، وأكثر الغدران فتوة تنبجس من العشب النضير.

* * *

ولأننا نحب الحرارة، يكون الجو حاراً، وتستغل الثمارُ الشمسَ، وتشتعل الألوان، ثم يغازل الخريفُ بلهيبه الشتاءَ البكر.

* * *

لاينضج الانسان بل يشيخ، ولدى أولاده الوقت لكي يشيخوا قبل ان يموت، وإنه ليجعل اولاد أولاده يضحكون.

* * *

انت الاولى والأخيرة: لم تشيخي، ولكي تضيئي حبي وحياتي تحتفظين بقلبك: قلب المرأة الجميلة النقية.

علوم

ه (مسألة الحقوق في العلوم الانسانية اليوم)، مقالة للعالمة بلاندين باريت-كريجل BLANDINE BARRET-KRIEGEL ، الاستاذة في معهد البحوث والدراسات، والمدرسة في معهد

الدراسات السياسية بباريس وفي جامعتها رقم ١. لها «الدولة والعبيد»، «الدولة والديمقراطية»، «دروب الدولة».

ماذا كان وضع الحقوق بين العلوم الإنسانية في الماضي؟ لاشيء، أو لا شيء على وجه التقريب. هامش، درجة، تتمة. إرث من الماضي او قضية اختصاصي بالمصالح الخاصة. وكانت السلطة الديغولية والإيديولوجيا الماركسية تطوقان افقاً يرسم منظره المرئي تصنيع فرنسا وانهاء استعمارها ضمن التعارض الطبقي المستمر. ولم يكن مما يصدم الأفكار والمشاعر ان تسمى العلوم الانسانية علوماً اجتماعية، وان ينفصل علم الاقتصاد عن الحقوق، وان يدرس التاريخ وزن الماديات وعلوم التشكل القديمة ويتجه نحو علم إحصاء الشعوب أو الديموغرافيا وعلم الاناسة او الأنتربولوجيا لتُعرفَ اخيراً لا حياةُ النُخَب وحدها بل حياةُ شعبٍ بأكمله ايضاً، ولم يكن من المستغرب آنذاك ان يصبح بعض رجال القانون علماء اجتماع. وفي امّحاء التفوق القديم للحقوق أصبحت تُقدَّس بشكل ما وجهةُ نظر كارل ماركس التي يرى بموجبها «ان روح القوانين هي الملكية»، و«أن حقوق الانسان إنما هي مبدأ الشرطة البسيطة». وفي انحدار الانضباط القانوني استُقْبل هنا بشكل موسع التقسيم الذي تصوره رجل القانون السوفييتي پازوكانيس pa-sukanis، وبموجبه يمكن ان يستمر وجود الحقوق الخاصة بين المواطنين في مجتمع متحرر، بينما يُمنع وجود الحقوق السياسية التي يجب ان تختفي مع زوال الدولة. وإذا كان قد صدر الحكم على الحقوق الخاصة مع الأخذ ببادرةالأسباب المخففة، فإن الحكم على الحقوق العامة لااستئناف فيه، والمقصود هو هذه الحقوق التي ألغاها ببساطةمن سجلات دراساتهم علماء الظاهراتية والإجتماع باستثناء البعض منهم كألكسندر كوجيف kojève مثلاً. وفي الافق الذي لايمكن تجاوزه لطرائق الانتاج لم يعد يوجد كرديف للروح سوى «النية السيئة» أو «الشخص المتكلم» أو «التواقت البنيوي باعتباره لغة». ولم يبق من الحقوق شيء اللهم إلا دهان أزال قشرته التاريخ،

وقناع كاذب تم انتزاعه بقوة الحقيقة من الاجتماعي Le social، وتلاشى كرنفال المظاهر الخادعة. ومن هنا نَبْذُ العلوم القانونية والإدارية: اذ اصبح نفعها العملي مقتصراً على تشكيل الإداريين مع رفض ما تقدمه من خير نظري في ثقافة المثقفين.

* * *

كيف توقف الإجتماعي عن أن يكون كل شيء؟ بدافع من عبء الاسباب الخارجية والأسباب الداخلية. وكانت ثورة ١٩٦٨ هي مسرح الأوهام الضائعة للاجتماعي. وما مات في آخر تمثل لليوتوبيا الثورية بفرنسا، وقد اداه على ايقاع متسارع جيل شهر نوار، لم يكن الرغبة في الشيوعية فحسب، وقد استبعدت هذه المرة خلال بضعة أشهر بينما صرفت الأجيال السابقة سنوات طوالاً لتتخلص منها، بل هي أيضاً فكرة مجتمع مقْماق - أي كأن صوته يخرج من بطنه - يلم بكل شيء ويقرر كل شيء. وما بقي حياً ومحيياً هو الرغبة في الديمقراطية وفي تفتح الحقوق الفردية. وفي صبيحة نوار ١٩٦٨ تفتحت عشرات العيون لتلاحظ المخفقين من أنصار العالم الثالث، وقد أرهفوا آذانهم للاستماع الى درس الكسندر زينوفييف zinoviev وهو يندد بالمجتمعات السوفييتية كـ «مجتمعات لاحقوق لديها» او للاستماع إلى شكاوى الطلاب الصينيين وهم يطالبون، بعد تعاسات الثورة الثقافية، بـ «سيادة القانون لا الاعراف».

وهكذا يبدو لي أن مسألة الحقوق قد أصبحت امراً عاجلاً، وأن مسألة الحقوق السياسية قد ظهرت أمراً مبدئياً. وقادتني هاتان المسألتان، منذ ثماني عشرة سنة، إلى ثلاث ملاحظات أتيت على ذكرها وتمحيصها في كتابي (الدولة والعبيد).

أولى هذه الملاحظات هي ان الديمقراطيات الليبرالية المتميزة بتحديد السلطة وضمان الحقوق الفردية -وهي تنظيمات سياسية ما تزال استثنائية في سلسلة الدول الموجودة على هذا الكوكب- لم تقم إلا بفضل الإنشاء السابق

للدول الحقوقية التي ظهرت في الشرق الأقصى على زمن الملكيات.

أما الملاحظة الثانية فهي ان الدول الحقوقية قد قطعت كل صلة امبراطورية ومسيطرة لها مع العلاقات العامة، وذلك بعد ان اخضعت السلطة للقانون وضمنت حق الأمن وهو أول الحقوق الفردية.

واما الملاحظة الثالثة فهي تقضي بأن الاساس القانوني للدول الحقوقية لايأتي من الشريعة الرومانية بل من التوراة.

واليوم توصلت إعادة الاكتشاف في نوعية الدول الحقوقية، وكذلك الأهمية المعترف بها لحقوق الإنسان، إلى الولوج في البعد القانوني حول النقاش الثقافي وإعادة توكيد أولوية الحقوق السياسية في مستقبل مجتمعاتنا. ولم تعد مسألة الحقوق تشكل مسألة.

يبقى مع ذلك في رأيي عدد من المشكلات لم يُحلّ. مشكلة الاعتراف قبل كل شيء بالتطور السياسي-القانوني. فالمنفعة، المتعلقة بالحقوق العامة وملاحظة النجاحات التي تشكلها للأفراد حماية الدول الحقوقية، لاتستبعد فكرة التطور السياسي المتجه نحو تاريخ الإنسانية بأسره. ولايمكن ان تتحقق مثل هذه الفكرة من ذاتها. لالأنها تحيل اتهام الاعتدال الغربي وعبادة النوعيات العرقية التي ميزت العشرات من السنين السابقة أمرين باطلين فحسب، بل لانها توشك ايضاً ان تصيب تعصبنا القومي-شوڤينيسم-بجرح نرجسي لايناقش، وذلك باجبارنا على ان نتساءل عن درجة تطورنا الخاص في مادة الحريات العامة والفردية. أضف إلى ذلك ما يصيب مشكلة الأساس الحقيقي لحقوقنا السياسية. وإذا قبلنا ان نعثر مع القاضي الدستوري على مشكلة هذا الأساس في (الإعلان عن حقوق الإنسان) وفي المبادىء العمومية لحقوقنا، فكيف نفسر الاغراق في التأخر عن إدراج (إعلان حقوق الإنسان لعام ١٧٨٩) في حقوقنا الوضعية؟ وعلى العكس من (الإعلان الأمريكي لعام ١٧٧٦) الذي سبقه، والذي أدرج في مستهل الدستور الأميركي لعام ١٧٨٧، ولم يُمسَّ أو يُحرَّكْ منذ ذلك الحين، وجب على

الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان ان ينتظر عام ١٩٤٦ ليدرج في نصوصنا الدستورية، وأن ينتظر ايضاً عام ١٩٧١ لكي يخضع للمراقبة. ومن يراقب الاستئصال الكامل لعقيدة القانون الطبيعي والبعد اللاهوتي-السياسي في الضمير الجمهوري اللذين شكلا الصعيد الأصلي لاعلانات حقوق الانسان، لايمكنه إلا أن يتساءل عما إذا كان مرجع هذا التأخر لايعود الى منشأ عقائدي منسي.

وأخيراً نصل إلى المشكلة الاخيرة وهي انقسام الحقوق الفرنسية إلى أقسام يغاير بعضها البعض الآخر كالحقوق العامة، والحقوق المدنية، والحقوق الجزائية، ثم إن ديمومة قانون العقوبات، وهو ممهور بمصادره القوية من النظام القديم، والأفضلية التي يعطيها الأمن الجماعي على حساب الحقوق الفردية، -كل ذلك ألا يغذي خميرة قوية للاعتراض على التطور الذي لايقاوم ظاهرياً للحقوق العامة نحو الاعتراف بنظام قضائي يسمو على التناسقات التشريعية والقضائية؟ وبمواجهة الانفجار الأخير للقضايا المدنية والإدارية -١٠٠٪ خلال عشر سنوات- هذا الانفجار الذي يفسر الطلب الآمر لحقوق مواطنينا، ألا يجب ان يتوحد نظامنا القانوني؟

وزبدة القول أن مسألة الحقوق، التي تبقى مطروحة على بساط البحث، قد تكون ذات صفات ماتزال تقريبية فيما يتعلق بوضعنا الحقوقي وبالضمان الدائم غير المؤكد لحرياتنا الفردية.

فنــــون

** الموسيقار الايطالي جياكومو پوتشيني -JIACOMO PUCCI-NI، مؤلف الأوبرات الغنية بالألحان والألوان، نبذة عن حياته وتحليل بعض أعماله.

I- حياته : كان والده ميشيل ينحدر من أسرة موسيقيين شغلوا جميعهم مثله وظيفة معلم للموسيقا والترتيل في الكنائس. وكان عمر جياكومو بوتشيني ست سنوات عندما توفي هذا الوالد.

ولد موسيقارنا عام ١٨٥٨ وتوفي عام ١٩٢٤. وتولى دراساته الأولى في الموسيقا معلم ممتاز للترتيل هوج. انجيلوني. واجتهد بوتشيني حتى حصل على الدبلوم من (معهدباتشيني الموسيقي). وحددت مشاهدته عرض أوبرا (عايدة) لفيردي الطريق الذي ستسلكه عبقريته المسرحية والموسيقية. وهكذا انتقل إلى مدينة ميلانو عام ١٨٨٠، وبفضل إعانة مالية من الملكة مارغريت استطاع أن يتمم دراسته في معهد هذه المدينة على ايدي معلمين شهيرين هما آ. باتسيني وآ. پونكيللي.

بدأ بتأليف بعض القداديس، ثم كتب (نزوة سنفونية) اتبعها بـ (مقطوعةتأملية لآلات الكمان) ثم بـ(ازهار الأقحوان). وتشهد جميع هذه الاعمال على حس موسيقي خلق للانتاج المسرحي حتى أن مقطوعة (حمل الرب) من احد القداديس يمكن ان تدرج في سياق لحن من مغناته (مانون ليسكو) وكذلك الأمر فيما يتعلق ببعض مقاطع من (النزوة)اذ ادخلها في سياق مغناته (بوهيميا LA BOHÈME).

أوقف بوتشيني قسماً كبيراً من حياته على المسرح بدءاً من مغناتي (لوڤيلي LEVILLI، ١٨٨٤) و(ادغار، ١٨٨٩) الى (مانون ليسكو، ١٨٩٣)، و(بوهيميا، ١٨٩٦)، و(لاتوسكا، ١٩٠٠)، و(مدام بتر فلاي، ١٩٠٤) و(فتاة الغرب، ١٩١٠)و(السنونوة، ١٩١٧) و(توراندوت، ١٩٢٦) وسواها. . . وهذه الأوبرا الأخيرة مثلت بعد وفاته واشترك في تأليف فصلها الأخير كل من الموسيقيين ف. ألفانو وڤ. تومازيني.

ومن (مانون ليسكو) إلى توراندوت نعثر على تآليف هجينة تتراوح ما بين المغناة الكبيرة والمغناة الصغيرة، وتتميز بالضعف فيما يتعلق بالابتكار الميلودي أو الغنائي، وذلك باستثناء المحاولتين الأوليين ومغناة (السنونوة).

ويبدع بوتشيني على الدوام بوحي الاحساس الشعري والعفوية النقية اللذين يتميز بهما من سواه . . . ومع أن مغناة (مانون) تقدم لنا نموذجاً ناجحاً للمغناة اليوتشينية، فإن هذا النوع من الغناء المسرحي يعتريه أحياناً بعض الضعف في المشاهد الدرامية الكبرى ونضرب مثالاً على ذلك مغناة(لاتوسكا). ولايعود هذا إلى أن المؤلف لايملك الصفات الميلودية او موهبة الابتكار الموسيقية، بل يعود إلى أن التعبير العاجز عن ترجمة العواطف العميقة يغزو آذاننا بشكل ضعيف جداً. وكان بوتشيني يهتم كثيراً بالتجديد من دون أن يتنكر لماضيه المشرق. وعلى هذا فإنه قدم لنا في مغناته (فتاة الجنوب) اقصى حد من براعته الأوركسترالية. ويمكن ان نقول الشيء ذاته عن مغناته (توراندوت) فهي تحوي اتساعاً كبيراً في الألوان، إن من جهة الفرقة الموسيقية، أو من جهة الجوقات الغنائية، او فيما يتعلق بهذه الليلة الأغرابية EXOTIQUE التي يبرز فيها السحر لابتأثير استعمال الآلات الشرقية فحسب بل بما يضفيه بوتشيني عليها من نفحة انسانية عاشقة، ومن كآبة في التعبير عن الحب اشتهرت بها موسيقاه. ويحدث احياناً في مغناته (جياني شيكي GIANNI SCHICCHI) أن يظهر لنا بوتشيني بوجه حديث. وتبرز ايضاً تيارات حديثة تناغمية–وبخاصة التيار الفرنسي–في مغناته (مدام بترفلاي)، الأمر الذي لايمنع البطلةمن أن تظل إيطالية و«بوتشينية» إلى أقصى الحدود.

كان بوتشيني يخشى ان يضجر الحضور من تتبع مشاهد لوحاته–وهذا ما يشكل في الوقت ذاته قوته وضعفه–لذلك كان لايبرز في أوبراته إلا الأشياء المهمة أو الجوهرية. ويمكن القول أيضاً أنه كان يحرص على الاحتفاظ بعلاقة حميمة بين الموسيقا وأشخاص المغناة.

أضف إلى ذلك أنه يملك موهبة الخلق فيما يتعلق بالأجواء الملائمة لاعماله وذلك كما في مشاهد من مغناة (توراندوت)، وفي مشهد الكوخ من مغناة (بوهيميا) وسواهما. وأخيراً فإن بوتشيني كان حين يؤلف

يستوحي أحلامه الخاصة التي يبدو أنها كانت كثيرة القرب من الواقع . وبما أنه يكره كل تجديد أو عبثية فإنه كان يبحث في الحياة ذاتها عن الشعر في الحياة . وله (رسائل) نشرت في ميلانو عام ١٩٢٨ وظهرت ترجمتها الإنكليزية بلندن عام ١٩٣١ .

II- تحليل بعض أعمـــاله : أ- توراندوت TURANDOT : وهي اسطورة مسرحية مأساوية ضاحكة في آن وذات خمسة فصول، ألفها كارلو غوتسي CARLO GOZZI (١٧٢٠-١٨٠٦) . وقد استوحاها من عدة حكايات يحويها الكتاب الفارسي (ألف يوم ويوم) .

الأميرة توراندوت امرأة ساحرة في أي موقع نظرنا إليها، ولكنها لاتحب اشباهها من الناس : تعد بقبول أي انسان زوجاً لها إذا استطاع أن يجد حلولاً لثلاثة ألغاز تطرحها، ومن يخطىء في الإجابة يقطع رأسه . يتقدم أمير تتري مخلوع اسمه خلف ويجيب إجابات صحيحة عن جميع الأسئلة . لم ترضَ الاميرة عن هذا الوضع، وحين يرى الامير خلف امتعاضها يتنازل عن حقوقه شريطة أن تخمن أو (تحزر) اسمه الحقيقي . تلجأ الاميرة توراندوت إلى سجن والد خلف ووزيره ولكن من دون أن تتوصل إلى معرفة اي شيء .

تتقرب إحدى جواري الأميرة أديلما، وهي نفسها أميرة تترية سابقة، من الامير خلف وتغريه بالهرب معها، ولكنه يرفض بعد أن يتلفظ سهواً باسمه الحقيقي . تسارع أديلما لإعلام سيدتها بهذا الاسم، وبعد عدة احداث يتوصل الأمير إلى الزواج بتوراندوت التي وقعت في حبه .

أخذ الموسيقار بوتشيني هذه المسرحية وألف عنها أوبرا بالإسم ذاته . وقد قدمت للمرة الاولى عام ١٩٢٤ في ميلانو، وكان يقود الأوركسترا المايسترو الكبير ارتورو توسكانيني (١٨٦٧-١٩٥٧) . ولقيت هذه المغناة نجاحاً عظيماً بسبب حسن الصياغة في الكتيب الذي ألفه عنها جيوسيبي آدامي ورينا توسيموني (وقد أجريا على المسرحية بعض التغيير، إذ جعلا

الجارية أديلما-أصبح اسمها هنا ليو-تفضل أن تضحي بنفسها لئلا تصرح باسم الامير الذي احبته).

ومع ذلك فإن (توراندوت) لاتعتبر إحدى أفضل أوبرات پوتشيني فثمة إفراط في التقنية احياناً على حساب الميلوديا، وغلو في الموضوعات الصينية والتأثيرات المسرحية-في مشهد الألغاز بشكل خاص-. وتكمن القيمة المسرحية لمغناة (توراندوت) في إخلاص الجارية ليو ورهافة احاسيسها: وهنا نجد أيضاً أن ابتداعية «البورجوازي الصغير» هي ذاتها التي امنت النجاح لمغناة (بوهيميا او الحياة البوهيمية).

٢- لاتوسكا LA TOSCA: وهي مأساة في خمسة فصول للكاتب الفرنسي ڤيكتوريان ساردو SARDOU (١٨٣١-١٩٠٨). تقع أحداثها في روما على أثر معركة مارينغو. فلورياتوسكا، المغنية الشهيرة، عشيقة الرسام ماريوُ كاڤارادوسي، وهي تحمل افكاراً ليبرالية، يغازلها البارون سكارپيا وزير الشرطة. ويتهم هذا الأخير الرسام بأنه استضاف في بيته صديقه انجيلوني الثائر والفار من قصر سانت-آنج. وتشتعل نار الغيرة في قلب توسكا تجاه المركيزة أتاڤانتي التي يرسم لها الرسام كاڤارا دوسي صورة شخصية، وتأمل أن تتلفظ المركيزة بكلمة تكشف عن علاقته معها. وتكفي عدة كلمات خفية من المغنية توسكا ليذهب سكارپيا وشرطته إلى دارةالرسام. ويتم ايقاف الرسام واخضاعه للتعذيب. ويُسمعُ وزير الشرطة القاسي المغنية الحسناء توسكا صوت الرسام وهو يتحمل وحشية التعذيب، فتكشف لتنقذه عن مخبأ الثائر انجيلوني الذي ما يلبث ان ينتحر.

يظل الرسام كاڤارا دوسي سجيناً في قصر سانت-آنج ويحكم عليه بالموت. ويعرض وزير الشرطة سكارپيا على المغنية الشابة أن تستسلم له إذا ما أرادت إنقاذ حبيبها. تقبل المغنية الشابة عرضه ثم تكتشف فوراً أنه يخدعها فتطعنه بخنجر وتهرع الى قصر سانت-آنج، وهناك تجد حبيبها وقد اعدمه الحرس رمياً بالرصاص، فيجن جنونها من هول الصدمة، وتنتحر برمي نفسها من فوق أسوار القصر إلى نهر التيبر.

بناءً على طلب الموسيقار بوتشيني اعد الكاتبان لويجي ايليكا وجيوسيبي جياكوزا كتيباً يتضمن هذه المأساة. وعُرض هذا العمل في روما عام ١٩٠٠ بنجاح لم تنطفىء شعلته حتى يومنا هذا، مع ان النقاد يرون فيه أقل أوبرات بوتيشيني شأناً: تصنُّعٌ في الشكل، وتأثيراتٌ ميلودية عادية، الا ان فيه مقاطع بهية كاللحن المعروف: «التناغمات الخفية» وهو مستمد من موسيقا بوتشيني الرائعة: «يقظة روما». والواقع ان (لاتوسكا) ليوتشيني إنما هي مدينة بحيويتها الاستثنائية إلى ما فيها من تقنية عالية.

٣- مدام بترفلاي MADAME BUTTERFLY: فاجعة كتبها أيضاً لويجي إيليكا وجيوسيبي جياكوزا، وهي مقتبسة من مأساة لداڤيد بيلاسكو وقد استوحاها هو أيضاً من قصة لجون لوثر لونغ. قدمها بوتشيني على مسرح سكالا دي ميلانو الشهير، بالاشتراك مع ستوركيو STORCHIO، الممثلة الذائعة الصيت آنذاك في دور مدام بترفلاي. ولقيت هذه المغناة اخفاقاً هائلاً لان فصليها ظهرا للجمهور مغرقين في الطول، ولأن الجمهور وجد فيها كثيراً من المرجعيات التراثية.

أعاد بوتشيني تقسيمها فجعلها ثلاثة فصول مع بعض التغييرات الخفيفة، وعرضت في العام ذاته على مسرح بريشيا الكبير، ونالت نجاحاً منقطع النظير، ويتجدد هذا النجاح منذ ذلك الحين لدى كل عرض، علماً بانها عرضت على جميع مسارح العالم تقريباً.

نحن في مدينة ناغازاكي باليابان. يتزوج بنكرتون PINKERTON، وهو ضابط في البحرية الامريكية، -عن طريق وسيط للزواج هو كورو- الشابة اليابانية الحسناء سيو-سيو-سن او فراشة بالانكليزية BUT-TERFLY. يجد الأمريكي هذا الزواج مثيراً للضحك وغير جدي بعد ان تم عقده بحسب قوانين البلاد وأعرافها. وعلى العكس منه تستسلم العروس البريئة إليه بكل ما تحسه من عشق وإخلاص.

تنقضي ثلاث سنوات. يرحل الامريكي بنكرتون من غير أن يوافي

زوجته بأية أخبار عنه. وفي بيتها الصغير الجميل المكسو بالأزاهير، وقد كان لديهما عش الغرام، تنتظر الزوجةالوفية يوماً فيوماً مع طفلها الذي أنجبته منه رجوع الزوج بثقة لايتطرق إليها الشك، ومن دون أن تستمع إلى تكهنات صديقتها الوفية سوزوكي.

ذات يوم يحضر إلى بيتها القنصل الأمريكي وهو يحمل رسالة من بنكرتون. وأمام الحب العميق والإيمان الأعمى اللذين يلمسهما لديها، يجد مشقة كبيرة في التذرع بشجاعته للكشف عما تتضمنه هذه الرسالة من وداع الضابط لها نهائياً. وفي ذلك اليوم ذاته يصل إلى البلاد مركب أمريكي وعلى متنه بنكرتون. على انه لم يأت وحده هذه المرة بل رافقته امرأته الحقيقية وهي أمريكية. وتقبل بترفلاي، في يأسها من هذا الوضع، أن تتخلى عن الطفل لهذه الضرة الدخيلة الغريبة. وما إن تصبح وحيدة في بيتها حتى تنتحر.

تكشف لنا مغناة (مدام بترفلاي) عن الخصائص الأساسية لفن بوتشيني بما يحويه من صفات وحدود. ونجد ان موسيقارنا هنا، أكثر مماله في مغناة (لاتوسكا)، مضمار العمل الذي يلائمه، وذلك لان الصبية سيو-سيو-سن ترمز إلى هذه البشرية المتوسطة حيث أغلبية الجمهور تعثر على احساسها الخاص. أضف إلى ذلك أن هناك جوأيعاد خلقه بشكل شعري، وهنا يبدع بوتشيني كما عهدناه دائماً. ويكمن فن هذا الموسيقار في أنه عرف كيف يعبر بسحر وغوى وشاعرية عن هذا العالم البورجوازي الصغير، وذلك في المآسي التي يتأثر بها الجمهور. وقد نالت بضعة ألحان من (مدام بترفلاي) شهرة كبيرة كمقطوعة «على البحر الذي هدأ...» وسواها. وما تزال هذه المغناة من أجمل الإبداعات الموسيقية الأوبرالية وأكثرها حظوة في قلوب الجماهير.

** (الموسوعة الصغيرة للفن) بإشراف بريجيت غوفينيون BRIGITTE GOVIGNON، المنشورات المشتركة RMN و ED.DU REGARD.

تزيّنُ نصَّ «الفن والحياة» الذي يفتتح به ألن ري (الموسوعة الصغيرة للفن) بإشراف بريجيت غوڤينيون، هذه الكلماتُ الواردة في الاستهلال: «تعلّموا إذن ان تروا، ان تشعروا، ان تحبوا». كيف لايمتثل المرء لما تحويه هذه الكلمات من دعوة جميلة ومفيدة؟ وكيف لايكتشف، من صفحة إلى أخرى، الرغبة الملحة في الرؤية، والشعور، والحب؟ ثمة نصوص قصيرة تعطينا مرجعيات أساسية عن الأنصاب البوذية على شكل هرم، وعن المخطوطات اليدوية التي تبين لنا نتائج اكتشاف التصوير الضوئي الذي أُعلن عنه بباريس أمام اكاديميتي العلوم والفنون الجميلة المجتمعتين في جلسة استثنائية بتاريخ ١٩ آب ١٨٣٩. وهناك تسلسل تاريخي للأحداث يتعلق بثلاث وعشرين متتابعة موقوفة على فن العمارة، واثنتي عشرة متتابعة مخصصة لفن النحت، وأربع وعشرين عن فن الرسم، ومئات من السير العائدة للفنانين، وبها تختتم الموسوعة مهمتها في اعطائنا جدول توجيه يوفر علينا الضياع في الدروب المسدودة أو المعاني المتناقضة. ومن صفحة إلى صفحة، ومن صورة إلى صورة، نحن أمام موجز مكثف ودقيق لتاريخ الفن.

يتضمن «فصل الفنانين» سير الذين قدموا أكبر قدر من الاسهام وأعمق طريقة للتعبير في إنشاء تاريخ الفن. ومع أن الموسوعة تقودنا في سبيل مشرق من البهاء والصفاء، فإنها لاتخلو أحياناً من بعض التجاوز. ففيما يتعلق بالكنائس الرومانية ROMANES جاء في الفصل المتعلق بها «ان رؤيتها تتحدث إلى المشاهد، وأن منظرها يتغلغل مباشرة في قلبه». لكأن في هذا القول اجحافاً بحق بقية الكنائس الموجودة في فرنسا من طراز آخر! . . . وثمة ملاحظة أخرى تتعلق بالاتباعية الجديدة والابتداعية في التصوير. فمع الرسام جاك-لوي داڤيد DAVID تؤكد الموسوعة أن تصوير التاريخ والاتباعية الجديدة يسيران نحو التعبير عن الحالية أو واقعية الحال. وتدل على ذلك لوحتا (مصرع مارا، ١٧٩٣) و(تتويج نابليون الأول، ١٨٠٦) للفنان نفسه. ومن شأن الفنانين الابتداعيين أن يختاروا إظهار المراحل

«الفاجعة» أو «المثيرة» في عصرهم «الغني بالأحداث التاريخية». ويبقى امام القارىء أن يستنتج أن «موضوعات» الرسوم ليست هي التي تتيح له ان يميز بين الاتباعيين الجدد والابتداعيين . . .

وعلى الرغم من هذين التحفظين اللذين مر ذكرهما -إذ أنني لم أجد رغم تعمقي في الموسوعة سواهما- ، فما من شك في أن هذه الموسوعة قد نجحت في تحقيق طموحها لدى القارىء بصددالفنون التي عالجت موضوعاتها وهي العمارة والنحت والرسم والتصوير الضوئي .

هوامش

(١) الحركة الاجماعية : مدرسة أدبية في القرن العشرين ، تقوم على أن من واجب الفنان المبتكر أن يعبر عن الحياة الجماعية ، ومن ممثلي هذه المدرسة الأدبية الفنية جول رومان بفرنسا ، ودوس پاسوس بالولايات المتحدة .

(٢) لوي انطوان سان-جوست SAINT-JUST : سياسي فرنسي (١٧٦٧-١٧٩٤) . نائب في الجمعية التأسيسية (١٧٩٢) . من المعجبين بروبسبير . عضو في حزب الجبليين ونادي اليعاقبة . طالب بإعدام الملك لويس السادس عشر بلامحاكمة . ونادى بجمهورية تحكمها المساواة والفضيلة . وفي أثناء عضويته بلجنة الانقاذ العام (١٧٩٣) هيأ لسقوط الجيرونديين ، وأصبح منظر عهد الأرهاب و«رئيس ملائكته» . ثم أصبح مفوضاً في الجيوش فأظهر منتهى القسوة تجاه المسؤولين الجبناء والفاسدين ، وأسهم في نصر معركة فلوروس (١٧٩٤) . وقد سبب له سقوط روبسبير الموت تحت حد المقصلة .

(٣) ريعان جمع ريع .

* * *

كتاب الشهر

ملامح من الأسطورة

ميخائيل عيد

حين صارت للإنسان ذات فصلته عن الطبيعة الأم إلى الحد الذي صار يسأل فيه أسئلة حول الكينونة والمصير ولدت الأسطورة.. وكانت بكراً خصيبة فتوالدت وأعادت خلق العالم أو وضعت صورة «ذهنية» لخلقه.. وحين اكتملت الصورة تدفقت من تفاصيلها جداول ثُم انهمرت أمطار.. وكانت تربة العالم عطشى، وكانت صفحة الذهن بيضاء ناصعة، وكانت للذاكرة بيوت وغرف فأوت إليها الأساطير وطاب لها المقام.

ميخائيل عيد: شاعر من سورية، له عدة أعمال مطبوعة في أدب الأطفال والترجمة، آخر أعماله: ديوانه الشعري «غزالة النهار».

ولأن مـايولد في العـالـم يبقى فيـه . . فقـد بقيت الأسطورة . . وولد العلم من أسئلة الأساطير ومن سعيها الحثيث إلى الإجابة عنها، وأعاد طرح الأسئلة . . وخيل للعلماء أن العلم سيطرد الأسطورة من العالم ثم اكتشفوا أن علمهم قد أعطاها أجنحة جديدة . . وسيبقى التفاعل إلى أن يعود العالم إلى وحدته . . يصير العالم أنا الإنسان وأصير أنا الإنسان العالم . ويبقى السؤال : متى؟ من غير جواب . .

كتاب «ملامح من الأسطورة» من تأليف الباحث في الأساطير ميرسيا ايلياد، وقد ترجمه إلى العربية حسيب كاسوحة، وصدر عن وزارة الثقافة في دمشق حاملاً الرقم (٢٠) من سلسلة «دراسات اجتماعية» وهو في (٢٣٢) صفحة .

عنوان الفصل الأول من الكتاب هو «بنية الأساطير، أهمية الأسطورة الحية» وفي بدايته يشير المؤلف إلى أن العلماء الغربيين قد قبلوا الأسطورة وفهموها لا كما فهمها أسلافهم واعتبروها «كلاماً ملفقاً» بل اعتبروها «تاريخاً حقيقياً» أي كما فهمتها «المجتمعات الأزمنة الغابرة» إذ كان «ذلك التاريخ «عالي الشأن» لأنه مقدس ونموذجي وغني الدلالة».

لكن الناس مازالوا يستعملون لفظ الأسطورة للدلالة على «الخيال» أو «الوهم» «بمقدار مايستعمل بالمعنى الآخر الذي صار مألوفاً، على وجه الخصوص، عند علماء الأجناس : وعلماء التاريخ، وتاريخ الأديان، إنه المعنى الذي يفيد أن الأسطورة هي «تراث مقدس» ووحي أولي، وطراز نموذجي» (ص٥)

إن «اليونان أفرغوا الأسطورة، تدريجياً، من كل قيمة دينية وميتا فيزيائية ابتداءاً من إكسينوفون» الذي كان «أول من انتقد العبارات الميثولوجية الموجهة إلى الآلهة والمستخدمة من قبل هوميروس وهزيود . إن التعارض بين الأسطورة واللوغوس (العقل) من جهة وبين التاريخ من جهة أخرى آل بالأسطورة إلى الدلالة على كل ماليس موجوداً حقاً . »

ورأت اليهودية والمسيحية «أن كل قضية لاتلقى التبرير أو الإثبات والتصديق في أحد العهدين: القديم والجديد، إنما ترجع إلى مجال «الأكذوبة» و«الوهم»»

«أما نحن فلم نفهم الأسطورة حسب هذا المعنى» لهذا «ستتناول دراستنا، في المقام الأول، المجتمعات التي تميزت فيها الأسطورة بالحياة، أو ظلت فيها حية، حتى هذه الأيام: بمعنى أنها قدمت نماذج للسلوك الإنساني، وأعطت، بالنتيجة، للوجود قيمة ومعنى»

وقد يكون من العسير تقديم تفسير «لسلسلة من التصرفات الغريبة، غير المألوفة بدون الرجوع إلى مبرراتها الاسطورية» (ص٦) فالاعتقاد «بالسفينة» يبشر «بعهد قادم لامحالة، عهد مدهش عجيب، واعد بالخير والسعادة» وسيعود الأموات في «مراكب فاخرة بديعة، محملة، بالبضائع» وتقتضي معتقدات هؤلاء بأن يعمل المرء منهم على «هلاك الحيوانات الأهلية التي يملكها» وأن يدمر التجهيزات والآلات التي بحوزته وأن «يبني المخازن الفسيحة لإيداع الأغذية والمؤن التي سيأتي بها الأموات.» ويقول فريق منهم «بمجيء المسيح في سفينة لشحن البضائع.» وسيبدأ عهد جديد من عهود النعيم «ويغدو أعضاء تلك الملة خالدين.» (ص٧) وثمة تلوينات عديدة لهذه الأسطورة. إذ ثمة أناس يقومون عند الشدة «بإصلاح وترميم الطرق المؤدية إلى المقبرة، دون سواها من المسالك، حتى يتاح للأجداد إدراك القيمة وتقديم المساعدة إلى الأحياء» وكثيراً مايفرطون بالإباحة.. وفهم هذا السلوك غير المألوف ليس «بالنزوة المنحرفة من نزوات الغريزة، ولاهو من سلوك البهائم أو طيش الصبيان» بل هو يدل «على ظواهر ثقافية، وعلى إبداع من ابداعات العقل» (ص٨) وثمة سوابق أسطورية تفسر أعمال التطرف تلك.

ويتكلم المؤلف على «فائدة الميثولوجيات البدائية» فيذكر أن لجميع الديانات الكبرى حول البحر الأبيض المتوسط «ميثولوجيات خاصة بها»

وهو يؤثر عدم «البدء بدراسة الأسطورة انطلاقاً من الميثولوجيا اليونانية أو المصرية أوالهندية» فمعظم الأساطير اليونانية أصابها التعديل «وخضعت للتصنيف والتنهيج من قبل هيزيود وهو ميروس، ومن قبل الرواة وكتبة الأساطير.» ثم أعيد «تفسير وتنظيم الميراث الميثولوجي، في الشرق الأدنى من قبل علماء اللاهوت، وأرباب الشعائر الدينية المتخصصين.» وليس بمقدورنا «القبول بأن التراث الميثولوجي، المنحدر إلينا من مجتمعات الأزمنة الغابرة، لم يتعرض إلى التعديل والتغيير من قبل الكهنة وشعراء الملاحم» (ص٩) فقد خضعت تلك الميثولوجيات للتحويل والتعديل، وازدادت خصباً وسراء على مر الأجيال، تحت تأثير ثقافات أخرى أرقى منها وأرفع منزلة، أو بفعل العبقرية المبدعة التي تجلت عند بعض الأفراد، من أصحاب المواهب الفريدة النادرة.»

ويرى المؤلف من الأجدى «البدء بدراسة الأسطورة في المجتمعات التقليدية السلفية من دون أن نغفل، فيما بعد، دراسة الميثولوجيات الخاصة بالشعوب التي لعبت دوراً بارزاً على مسرح التاريخ.» وذلك لأن «الأساطير عند «البدائيين» مازالت تعكس حالة أولية عاشها الانسان، على الرغم من التعديلات التي طرأت عليها، مع تعاقب الأجيال» مع أن «تلك الوثائق الحية» «لاتذلل كل العقبات التي تواجهنا في دراستنا هذه» (ص١٠)

وفي «محاولة تعريف الأسطورة» يرى أن «التعريف الذي يبدو أقل كمالاً من سواه، لأنه أكثر شمولاً من سائر التعريفات هو التالي: تروي الأسطورة تاريخاً مقدساً، وتخبر عن حدث وقع في الزمن الأول، زمن «البدايات العجيب، تذكر كيف خرج، واقع ما، إلى حيز الوجود، بفضل أعمال باهرة قامت بها كائنات خارقة عظيمة، سواء كان ذلك الواقع كلياً مثل: الكون، أو جانباً منه، كأن يكون جزيرة أقام فيها الناس، أو نوعاً من النبات، أو سلوكاً انسانياً، أو مؤسسة اجتماعية.» والأسطورة لاتتكلم «إلاّ عمّا وقع بالفعل، وماظهر ظهوراً تاماً على مسرح الحياة. أما شخصياتها فهي كائنات خارقة» (ص١١)

وهي تصف أحياناً بروز «العنصر المقدس ـ أو الفائق الطبيعة ـ بروزاً مفاجئاً» وهي مع كونها تاريخاً مقدساً «تاريخ حقيقي» ولأنها تستند إلى وقائع. مثل وجود العالم والموت، أصبحت «النموذج المثالي لمجمل الأنشطة الانسانية، ذات الدلالة والمعنى.» (ص١٢) وأنماط سلوك «الإنسان وفعاليته الدنيوية، تلقى نموذجها في أفعال الكائنات الخارقة» (ص١٣) ووظيفة الاسطورة «الأساسية تتمثل في الكشف عن النماذج المثالية لكل الطقوس ولكل الفعاليات الانسانية ذات الدلالة.»

ويميز البدائيون «التاريخ الصادق» من «التاريخ الكاذب» والتواريخ الصادقة «كل التواريخ التي تتحدث عن أصل العالم» ثم تليها القصص التي تروي «المغامرات المدهشة العجيبة، التي قام بها بطل وطني نشأ في بيئة متواضعة» (ص١٤) ثم تأتي التواريخ التي «تتناول أعمال رجال الطب». أي في التواريخ الصادقة «نرى أنفسنا أمام المقدس وفائق الطبيعة» ونكون «في التواريخ «الكاذبة» أمام محتوى دنيوي، وأمام مضامين مستمدة من مجرى الحياة العادية» (ص١٥) أما الحكايات «التي يمتزج فيها الهزل والفكاهة فلا تستند إلى أي أساس.» ولايصح رواية الأساطير أمام جميع الناس. وعند بعض القبائل لاتتلى «أمام الأطفال وفي حضرة النساء، أي أمام أشخاص بدون إعداد وتأهيل، ولم يطلعوا على أسرار، وعلى معتقدات الجماعة.» (ص١٦) ومن الواجب أن لا تروى «الأساطير إلاّ في برهة زمنية مقدّسة» وكان الأتراك ـ المنغوليون وسكان التيبت «لايجيزون إنشاد الأناشيد الملحمية إلا أثناء الليل وفي فصل الشتاء» ولتلاوة الأسطورة «فعل السحر القوي عند السامع» (ص١٧)

وتناولت الأساطير «كل الأحداث الأولية، التي جعلت الإنسان، بفعلها على ماهو عليه» أي جعلته «كائناً فانياً، ومنتمياً إلى جنس الذكر أو الأنثى» والانسان «كائن محكوم عليه بالموت لأن شيئاً ما حصل في ذلك

الزمـان القـديم . ولو أنه لم يحـصل لما صـار الإنسـان عـرضـة للمـوت . » (ص١٨) ولكان قادراً «على تجديد حياته ، أي لكان باستطاعته إعادة ابتداء حياته إلى ما لانهاية» (ص١٩)

وإذ تعلم الأسطورة الانسان التاريخ كان في وسع الانسان البدائي أن يقول : «أنا كما أنا ، على حالتي الراهنة ، لأن سلسلة من الأحداث جرت قبل مجيئي إلى العالم» «تلك الأحداث جرت في الأزمنة الاسطورية ، وهي بالتالي ، تؤلف تاريخاً مقدساً» شخصياته «كائنات فائقة الطبيعة . » (ص٢٠) وكان على انسان الزمن القديم أن يتذكر التاريخ الاسطوري لقبيلته ويعمل على «استحضار جانب كبير جداً من ذلك التاريخ ، وعلى منحه الراهنية ، على نحو دوري . » فما جرى في البدء «يقبل الإعادة والتكرار بقوة الطقس» والمهم هو معرفة الأسطورة لا لأنها تقدم «شرحاً وتفسيراً للعالم ، وتشكل وجوده الخاص في العالم وحسب ، إنما ، وبالأخص ، لأنه بتذكر الأساطير ومنحها الحضور ، يغدو قادراً على إعادة وتكرار مافعله ، عند البدء ، كلّ من الآلهة والأبطال والأجداد» ومعرفة الأساطير «تعني التعرف على سر أصل الأشياء» (ص٢١)

والتاريخ «المروي من خلال الأسطورة يؤلف معرفة من المستوى السرّي ، لا لأن نقلها يجري أثناء فترة التأهيل والتنسيب وحسب ، بل لأنها تكون مرفقة أيضاً ، بقوة سحرية ـ دينية» ويستطيع الانسان «أخذ الحديد الأحمر الملتهب بيده ، أو إمساك الأفاعي السامة بقبضة يده شريطة أن يعرف منشأ النار واصل الأفاعي . » (ص٢٢ـ٢٣)

والدواء لايكون له تأثير ناجع مالم نعلم أصله : «كل ترتيلة سحرية ينبغي أن تكون مسبوقة بتعويذة تتحدث عن أصل الدواء المستعمل . » وليس بالإمكان «أداء ممارسة طقسية أو شعائر إذا كنا نجهل أصلها» (ص٥٢) وإذ يتلو الانسان أسطورة الأصل «إنما يترك ذاته تحيا في غمرة الأجواء المقدسة التي جرت فيها الأحداث العجيبة . » (ص٢٦) وعندما يحيا المرء «الأساطير

يخرج من الزمان العادي الدنيوي» «ليدخل زماناً يختلف نوعياً عن الزمان المألوف، زماناً «مقدساً» وفي الآن ذاته، أولياً، ويقبل الإعادة والتكرار إلى ما لانهاية» (ص٢٧) وأن «يحيا» المرء الأسطورة «يستلزم منه أن يعاني، حقاً تجربة دينية» ليدخل رحاب «عالم مختلف كل الاختلاف، عالم بكر يتألق من حضور كائنات خارقة» ومن هنا يمكن أن نتكلم على «الزمان القوي» زمان الأسطورة العجيب «المقدس» الذي تجلى فيه «شيء يتصف بالجدة والقوة ويحمل الدلالة» (ص٢٨).

و«كان للأسطورة وظيفة أساسية وهامة في الحضارات البدائية. إنها تعبر عن المعتقدات والشرائع، وتبرز شأنها، تصون المبادى الأخلاقية وتفرض العمل بها، تكفل فعالية الاحتفالات الطقسية، وتقدم القواعد العملية، المتصلة بشؤون الحياة اليومية» وهي تشكل «عنصراً أساسياً من عناصر الحضارة الإنسانية.» (ص٢٩)

في الفصل الثاني يعود المؤلف إلى الكلام على «الأصول» ومكانتها السحرية، أساطير الأصل وأساطير خلق الكون» وقد غدا خلق الكون «الطراز المثالي لكل شكل من أشكال الخلق» (ص٣١) وتكمل أساطير «الأصل أسطورة خلق الكون، وتشكل استمراراً لها» (ص٣٢) وثمة أناشيد لطرد الأرواح وأخرى سحرية «تكشف عن أصل الأمراض ومنشأ العلل تنتمي إلى أساطير حافلة بالغرائب والمغامرات.» (ص٣٥)

ويتكلم المؤلف على «دور الأساطير في الشفاء من الأمراض» ويورد أمثلة حول مايقوم به السحرة من أجل استرجاع لحظة، الأحداث الجارية «في الأزمنة الأسطورية، حدثا بعد آخر،» (ص٣٦) وعندما يسمع المريض أسطورة الخلق، وعندما «يتأمل الرسوم على الرمل إنما يسقط ذاته خارج الزمان الدنيوي، وإذ ذاك يلتحق بملء الزمان الأول. ويعود بنفسه «إلى الوراء» حتى يبلغ من العالم أصله» ويغدو شاهداً «على خلق الكون» (ص٣٧)

عنوان الفصل الثالث هو «الأساطير وطقوس التجديد، تتويج الملك وخلق الكون.»

«إن الاحتفال بتتويج الملك عند الهنود، والمسمى راجاسويا كان ينطوي، في الآن ذاته، على الاحتفال بإعادة خلق الكون» والمرحلة الجنينية «التي يمر بها عاهل المستقبل، رمزياً، تقابل، في رأيهم مسيرة نضوج الكون. وأغلب الظن أنها كانت، في أساسها، تواكب نضوج المحاصيل الزراعية.» (ص٥٣) ورفع الملك ذراعيه «إنما يرمز إلى ارتفاع محور العالم» والماء الذي يرشه «على امتداد محور العالم - أعني على العرش، إنما يتصل، حسب اعتقادهم، بالمياه الهاطلة من السماء، والمؤدية إلى إخصاب الأرض.» (ص٥٤)

وطقسا تتويج الملك والاحتفال بالسنة الجديدة يهدفان إلى الهدف ذاته: «التجديد الكوني» والتجديد الشامل «لايرتبط بالإيقاعات والوتائر الكونية وحسب، وإنما بات مرهوناً بالأشخاص، وبالأحداث التاريخية أيضاً.» والملك مدعو «إلى تجديد الكون بكامله. والتجديد الأمثل إنما يتم في بداية السنة، عند تدشين دورة زمنية جديدة» (ص٥٥) والعالم هو العالم «الذي نعرفه والذي نحيا فيه، وهو يختلف من نموذج ثقافي إلى نموذج آخر» وثمة «عدد هائل من العوالم» (ص٥٦)

والأساطير حول «الكوارث الكونية كانت واسعة الانتشار» وأساطير «الطوفان هي الأكثر عدداً.» وثمة أساطير عن «انهيار البشرية، بفعل كوارث من حجوم كونية، كالهزات الأرضية، والحرائق، وسقوط الجبال، وتفشي الأوبئة إلخ» ومن ثم تظهر انسانية جديدة. (ص٦٩) وفي الكثير من الأساطير «يرتبط حصول الطوفان بخطيئة طقسية استدعت غضب الكائن الأعظم.» وقد أحس الإنسان القديم «في بعض الحالات بالموازاة بين الطوفان والتجديد السنوي للعالم.» (ص٧٠) ويصعب أحياناً أن نحدد إذا كانت الأسطورة تتناول كارثة مضت أو كارثة ستحل في الدهر الآتي» (ص٧١)

وفي حين ترى بعض القبائل أن البداية السعيدة ستكون بعد دمار العالم ترى قبائل أخرى أن نهاية العالم ستكون حاسمة وهي تنتظرها «وترغب فيها» (ص٧٣) «ياأبي (إلهي) إفعل مايؤدي إلى إنهاء حياتي» (ص٧٤)

ويفرد المؤلف عنواناً لـ «نهاية العالم في الديانات الشرقية» فالهنود «عرفوا الاعتقاد بدمار العالم منذ الأزمنة الفيدية، وكان الاعتقاد بالاحتراق الشامل المتبوع بخلق جديد، يؤلف جزءاً من الميثولوجيا الجرمانية» (ص٧٦)

لقد طور الهنود «عقيدة اليوجات الأربع الممثلة لعصور العالم الأربع» وجوهرها «خلق العالم وتدميره دورياً، إضافة إلى القول بـ «اكمال البدايات. وكذلك تتقاسم كل من البوذية والجانية الأفكار ذاتها.» (ص٧٧)

ترى الجانية أن «قامة الإنسان بلغت، في بداية الدورة الأولى ستة أميال. وكانت حياته تدوم مائة ألف بورفا. كل منها يساوي ٨,٤٠٠,٠٠٠ سنة. وفي نهاية الدورة الأولى تعرض الإنسان لانحطاط هائل، فصارت قامته لاتكاد تساوي سبع أذرع، وحياته لاتتجاوز مائة عام» ويؤكد البوذيون فكرة «النقصان المذهل في أعمار البشر» (ص٧٨) وعرف البابليون بدورهم «أسطورة فردوس أول، وحفظوا ذكرى سلسلة من حالات الدمار الكوني» وكان «العبرانيون يشاطرون البابليين أفكاراً مشابهة» وفي مصر نعثر «على التراث الأسطوري القائل بالإمتداد الهائل لأعمار الملوك الذين حكموا قبل مينيس.» (ص٧٩)

ويتكلم المؤلف على «رؤيا نهاية العالم في اليهودية والمسيحية» فالكون الذي سيظهر بعد الكارثة «سيأتي متطهراً ومنتعشاً، وسيكون متجدداً في مجده الأول» (ص٨٠) «إنه الفردوس الأرضي الذي لايطاله الدمار، ولن تكون له نهاية.» والزمان عندهما «ليس بالزمان الدائري الذي عرفته العقائد القائلة بالعودة الأبدية. إنّما هو زمان خطي لايقبل الإعادة والتكرار.» وسيكون «الحكم على البشر بموجب أفعالهم.» وفي اليهودية والمسيحية

«تؤلف نهاية العالم جانباً من سر الخلاص المسيحي.» (ص٨١) «ستزول الآفات والأمراض نهائياً» ولن يكون، من بعد، نحيب ودموع» (اشعيا ٣٠/ ١٩ و٣٥/ ٣) وفي رؤيا يوحنا قال الجالس على العرش: «ها إني أجعل الكون جديداً.» (ص٨٢)

ويعرض المؤلف بشيء من التفصيل «المذاهب الألفية المسيحية» ثم يتكلم على «المذهب الألفي عند البدائيين» ثم يجمل ذلك بالقول:

[١ـ يمكن اعتبار الحركات الألفية بمثابة تطور للسيناريو الأسطوري الطقسي القديم، الذي يقضي بالتجديد الدوري للعالم.

٢ـ إن التأثير المباشر أو غير المباشر للأفكار المسيحية، المتعلقة بنهاية العالم، على هذه الحركات، لايرقى إليه الشك، على الأرجح.

٣ـ على الرغم من تأثر أشياع الحركات الألفية، بالقيم الغربية، وعلى الرغم من أن رغبتهم في اعتناق ديانة السكان البيض، والأخذ بتربيتهم هي كرغبتهم في امتلاك ثروتهم وأسلحتهم، فإنهم، مع ذلك، يضمرون العداء تجاه الغربيين.

٤ـ مثل تلك الحركات تنهض بها دائماً شخصيات دينية قوية من طراز الأنبياء، وينظمّها رجال السياسة، أو يوسعون من نطاقها، أو هم يستغلونها لأغراض سياسية.

٥ـ النهاية عند جميع تلك الحركات هي وشيكة الوقوع. لكنها لاتستعاد بدون كوارث كونية أو نكبات تاريخية.» (ص٨٨)

عنوان الفصل الخامس «إمكانية السيطرة على الزمان، التأكد من البداية الجديدة.»

ثمة في الواقع «مقابلات أخرى بين بعض معتقدات المجتمعات التراثية التقليدية، وبين جوانب من الثقافة الحديثة، تفرض نفسها على العقول (ص٩٣) وقد تلخص الكثير من الأمور فكرة أن القضية الأساسية لاتتمثل في «وجود النهاية وإنما في اليقين بحصول بداية جديدة» وإذا كانت

معرفة أصل شيء مالدى القدماء «تحمل شكلاً من أشكال السيطرة عليه» فإن المحدثين يرون في المعرفة شكلاً من أشكال السيطرة. ومعرفة ماجرى عند الأصل «تمنح العلم بمايجري في المستقبل. على هذا النحو تكشف حركية أصل العالم، عن أمل الإنسان بأن عالمه سيكون، باستمرار، ماثلاً أمامه، ولو حلّ به الخراب دورياً.» (ص٩٤)

والتوجه نحو معرفة الأصل «ليس وقفاً على الإنسان القديم.» فالرغبة في معرفة أصل الأشياء «ميزت، أيضاً، أبناء الثقافات الغربية.» فكثيرة هي الأبحاث التي «تناولت أصل الكون، والحياة، والأنواع الحيوانية، كما امتدت لتشمل أصل المجتمعات، واللغة والدين، وسائر المؤسسات الانسانية.»

وفي القرن العشرين «أخذت الدراسة العلمية للبدايات منحى آخر.» ويرى التحليل النفسي أن الأولي «إنما هو "الأولي الإنساني"، أعني الطفولة الأولى» والطفل يحيا «في زمان أسطوري فردوسي» ويقدم اللاشعور «بنية ميثولوجيا خاصة» وهو لايؤلف «ظاهرة ميثولوجية وحسب، وإنما يحمل في بعض محتوياته، قيماً كونية.» فهو يعبر عن «أشكال الحياة، وعن المادة الحية، ويكشف عن سياقها ومصائرها.» واتصال «الإنسان الحديث، الواقعي والوحيد، مع القداسة الكونية، إنما يجري عن طريق اللاشعور» (ص٩٥) وقد عمل التحليل النفسي «على إيجاد تقنيات، بإمكانها أن تكشف عن "بدايات تاريخنا الشخصي، وتقدر بشكل خاص، على تحديد هوية الحدث الذي وضع حداً لسعادة طفولتنا، وعلى تعيين التوجه المستقبلي لوجودنا.» والتحليل النفسي يؤكد أن بدايات كل كائن إنساني عرفت الغبطة والسعادة، ونعمت بشكل من أشكال الفردوس» في حين تؤكد علوم الحياة «هشاشة البدايات وعجزها.»

وثمة فكرتان عند فرويد تفيدان بحثنا:

«١ـ غبطة الكائن البشري في زمان الأصل» وفي البدايات»

٢ـ الفكرة القائلة أن بإمكان المرء أن يحيا من جديد بعض الصدمات النفسية، التي واجهته في الطفولة الأولى، عن طريق الذكرى، أو «بالعودة إلى الوراء»» (ص٩٦) وهما فكرتان يمكن مقاربتهما من تصور «إنسان الأزمنة الغابرة المتصل بالسعادة وبالكمال في زمان الأصل». وطرق «التحليل النفسي تجعل العودة إلى زمان الأصل ممكنة.» وهذه العودة «الوجودية إلى الوراء عرفتها من قبل، المجتمعات القديمة» في البلدان الشرقية. (ص٩٧)

ومعالجة المرض «واستبدال الشيخوخة، كان بالإمكان تأمينهما، في الصين أيضاً، عن طريق «العودة إلى الأصل»».

أما «من أجل الشفاء من فعل الزمان» فقد عملت اليوغا والبوذية «على تطوير بعض الممارسات النفسية ـ الفيزيولوجية، الخاصة بـ «العودة إلى الوراء»». (ص١٠٥) ولليوغا والبوذية صعيد خاص «هو تحقيق السيادة الروحية، وتأمين الخلاص.» فهما «من المذاهب الخلاصية. إنهما طريقتان صوفيتان وفلسفتان.» والفلسفات «والطرائق القائمة على الزهد والانصراف إلى التأمل تتبع، جميعها، عند الهنود، الهدف ذاته، المتمثل في شفاء الإنسان من الألم الذي يعانيه بسبب وجوده في الزمان»

وإذا كان قانون الكارما هو «الذي يفرض حالات الارتحال التي لا تحصى، أي تلك العودة الأبدية إلى الوجود، وبالنتيجة إلى الألم.» فإن «خلاص الإنسان من القانون الكارمي إنما يعادل «الشفاء»» وإن المرء «ليلغي، نهائياً، الدورة الكرمية، ويحرر ذاته من الزمان بـ «إحراق» حياته المقبل إلى آخر ذرة من ذراتها» (ص١٠٦) إن «من يحيا حيواته السابقة إنما يفهمها، في الوقت ذاته، وهو، إلى حد ما، «يحرق» ذنوبه، أي يحرق جملة الأفعال المفروضة عليه تحت تأثير الجهالة» «تبعاً لما يمليه قانون الكارما» والأهم «من ذلك هو بلوغ المرء، بالنتيجة، بداية الزمان، والتحاقه باللازمان، ذلك الحاضر الأبدي، السابق للتجربة الزمنية التي أقامها الوجود

الإنساني الأول الساقط في أحضان الزمان.» (ص١٠٧) ومن يقم بالعودة والارتداد ضد تيار الزمن يخرج من الزمان ويلج الخلود. (ص١٠٨)

عنوان الفصل السادس هو «الميثولوجيا والأنطولوجيا والتاريخ الأساسي يسبق الوجود.» فالأساسي «يسبق الوجود» عند الإنسان الذي يحيا حياة دينية.. وهذا يصح «عند إنسان المجتمعات «البدائية» والشرقية، مثلما يصح عند اليهودي والمسيحي، على حد سواء.»

وثمة «على الدوام «تاريخ إلهي» لأن شخصياته هي الكائنات الخارقة والأجداد الأسطوريون» أما الإنسان فيموت «لأن جداً أسطورياً فقد الخلود، بفعل حماقة ارتكبها، وإما لأن كائناً فائق الطبيعة قرر انتزاع خاصة الخلود منه، وإما لأنه وجد ذاته، نتيجة حدث من الأحداث الأسطورية، مزوداً في الوقت ذاته، بالطاقة الجنسية وبقابلية الموت.» (ص١١٥)

ومايهمنا هنا إنما «هو اكتشاف مواقف الإنسان الديني تجاه الأمر «الأساسي» السابق لوجوده.» (ص١١٦)

كثيرة هي القبائل البدائية التي عرفت «كائناً أعظم» ونحن لانعلم إلا النذر اليسير عنه، والأساطير الخاصة به قليلة، وهي «على العموم، غاية في البساطة» وإلى «ذلك الكائن الأعظم يعود خلق العالم والإنسان، لكنه هجر مخلوقاته في وقت مبكر، وانسحب إلى السماء. وقد وصل به الأمر إلى عدم انجاز الخلق أحياناً. وإنما تكلّف المتابعة، وأداء المهمة، كائن إلهي آخر، هو «ابنه» أو «ممثله»»

«يعتقد أبناء قبيلة سيلكنام، القاطنة في أرض النار، أن الإله الذي يدعى «الساكن في السماء» هو أبدي، كليّ المعرفة، وكليّ القدرة. غير أن إنجاز الخلق هو من فعل أجداد أسطوريين. هم، بدورهم، من خلق الكائن الأعظم. وقد أوجدهم، قبل أن ينسحب إلى ماوراء النجوم» وهو يعيش «بمعزل عن البشر ولايبالي بما يجري في العالم. ليس له صور تعكس

ملامحه، وليس له كاهن يضرع إليه. لايرفع الناس إليه الصلاة إلا عند إصابتهم بالمرض» «ويقدمون له الأضاحي» في المحن والشدائد. (ص١١٧)

وكان العبرانيون يبتعدون عن يهوه «كلما أتاح لهم التاريخ ذلك الابتعاد وكلما عاشوا حقبة من السلام ونعموا بالرخاء الاقتصادي النسبي» وكانوا يعودون إليه «بفعل الكوارث التاريخية» (ص١٢١)

ويتصف الأمر الأساسي «عند كل تلك الثقافات البدائية» بالعناصر المميزة التالية: (باختصار)

١- إن الله خلق العالم والإنسان، ثم انسحب إلى السماء.

٢- هذا البعاد ترافق أحياناً، بانقطاع الاتصالات بين السماء والأرض، أو بابتعاد السماء ابتعاداً هائلاً.

٣- أما مكانة ذلك الإله الهادئ، المنسي إلى حد ما، فقد شغلتها بعض الآلهة الأخرى

«وبمناسبة احتفالات تجديد العالم، يغدو الكائن الخارق حاضراً حضوراً طقسياً» (ص١٢٢)

وإلى جانب الآلهة الخالقة «عرف تاريخ الأديان آلهة توارت» بسبب قتلها من قبل «الأجداد الأسطوريين» وكان موتها المفجع «يتميز بقدرة خالقة» وقد استمرت في الوجود «من خلال الطقوس التي يجري بها استحضارها، بصورة دورية» «هكذا لاينسى البشر، إطلاقاً الألوهة القتيلة، على الرغم من إمكانية نسيان بعض تفاصيل أسطورتها» وتبدو الآلهة «في حالات عديدة، ماثلة في جسد الإنسان ذاته، لاسيما عن طريق الأغذية، التي يتناولها» (ص١٢٣)

والإنسان يجهل «أصل تلك الآلهة. كل مايعلم عنها أنها أتت إلى الأرض، من أجل أن تقدم المنفعة للبشر، وأن عملها الرئيسي يرجع، أساساً، إلى موتها المفجع» وموتها «المأساوي هو بنّاء، وتكويني للشرط الإنساني» (ص١٢٤)

ويروي المؤلف أساطير مختلفة عن قبائل مختلفة ليصل إلى القول: «لكن ثمة أسباب تدعونا إلى الافتراض أن هذا السيناريو ذاته تأكد وجوده في زمان مضى، عند أصحاب ثقافات موغلة في القدم» (ص١٢٦)

ويعيد المؤلف «تقديم الموضوع الأسطوري الطقسي على النحو التالي:

١ـ إن كائناً فائق الطبيعة يقتل البشر، بهدف إطلاعهم على معتقدات الجماعة، وإلحاقهم في بنيانها.

٢ـ يجهل الناس معنى هذا الموت الذي اقتضاه الإطلاع على أسرار ومعتقدات الجماعة، لذلك يثأرون لأنفسهم، ويعمدون إلى قتل ذلك الكائن الخارق. لكنهم يقيمون، في الأزمنة الآتية، احتفالات تكتنفها الأسرار، ذات صلة مع المأساة الأولى.

٣ـ يكون للكائن الخارق حضوره في هذه الاحتفالات من خلال صورة أو شيء مقدّس، يمكن أن يمثّل جسده» (ص١٢٨)

والميثولوجيات الكبرى التي خلدها الشعراء، أو التي أعدها أرباب الشعائر وعلماء الدين: «كان يرجع إليها ويستشهد بها الرواة عند الحديث عن مآثر الآلهة» ثم أخذت نخبة من المفكرين لا تكترث «بهذا التاريخ الإلهي» ثم انتهى الأمر إلى «عدم الاعتراف بصحته.» (ص١٣٧) وكان ذلك «أول ما نعرفه من تاريخ الأديان عن مسيرة واعية تتميز بتجريد الأسطورة من محتواها.» كان يجري تفريغها «من دلالتها الدينية، فتتحول إلى خرافة أو إلى حكاية من حكايات الأطفال. إلا أن أساطير أخرى حافظت على فعلها.» وبُذل جهد «من أجل الإنطلاق إلى ماوراء الميثولوجيا بوصفها تاريخاً إلهياً» ولدى «البحث عن الينبوع، عن المبدأ، عن القديم، أمكن للفكر الفلسفي، أن يلقى، لفترة وجيزة، خلق الكون. وتلك ليست، على الاطلاق، أسطورة الخلق الكوني، وإنما هي مسألة انطولوجية» (ص١٣٨)

وأول التأملات «الفلسفية صدرت عن الميثولوجيات.» لكن انتصار الفلسفة الصارمة والمنهجية «مع سقراط وأفلاطون، لم يؤديا إلى إلغاء الفكر

الأسطوري إلغاء نهائياً» إذ بقي «للأصول اعتبارها الكامل» وقد احتفظ أرسطو «في علم الكونيات بموضوعات ميثولوجية هامة.» ثم إنّ «العبقرية الفلسفية عند اليونان كانت، من جهة أولى، تقبل الأساسي في الفكر الأسطوري» ومن جهة ثانية «لم تكن العقلية اليونانية لتقيد أن بإمكان التاريخ أن يكون موضوعاً من موضوعات المعرفة» (ص١٢٩) فكان «بإمكان الفكر الفلسفي التعويل على الرؤية الأسطورية للواقع الكوني وللوجود الإنساني، ومتابعة اتصاله بها»

وبفعل «اكتشاف التاريخ» وبفعل «يقظة الشعور التاريخي» ونمو هذا الشعور «عند هيجل وخلفائه» وبفعل «تمثل الإنسان الكلي لهذا النمط الجديد من العيش، في العالم الذي يقدمه الوجود الإنساني، بفعل ذلك وحده أمكن تجاوز الأسطورة.» لكننا نمسك «أنفسنا عن التأكيد بأن الفكر الأسطوري صار إلى زوال.» فقد نجح في البقاء.. والأطرف هو «استمرار الفكر الأسطوري من خلال كتابات المؤرخين، على وجه الخصوص.» (ص١٤٠)

في الفصل السابع يتكلم المؤلف على «ميثولوجيا الذاكرة والنسيان، عندما يعشق يوغي ملكة.» واليوغي المعني هو المعلم ماتسيندرنات الذي يعد وكوراخنات «من بين معلمي مذهب اليوغا الأكثر شعبية في العصر الوسيط الهندي.» فأثناء وجوده في سيلان «وقع في حب الملكة وأقام في قصرها ناسياً هويته نسياناً تاماً.» ويقال أيضاً: «فيما كان جسمه تحت حراسة تلميذه، دخلت روحه جثة ملك فارق الحياة لتوّه وبعثت الحياة في الجسد» وتقول إحدى القصائد إنه وقع سجيناً عند النساء في بلاد كادالي» (ص١٤١) وعندما علم كوراخنات بأسره تصفح كتاب المصائر ومحا اسم المعلم من قائمة الأموات «وقد أدرك أن طريق شهوة الجسد يقود إلى الموت، وإن النسيان هو، في الأساس، نسيان المرء لطبيعته الحقيقية والخالدة. أما فتنة النساء في بلاد كادالي فتمثل سراب الحياة الدنيوية.» ثم ساعده على

«استعادة الذاكرة والشعور بهويته» فالنسيان «يماثل الموت» واليقظة «بمثابة الشرط الضروري لبلوغ الخلود. » (ص١٤٢)

وأسطورة «نجاة المخلص» الغنوصية» فيها بعض «ملامح الفكر الهندي» وفي الحالين ثمة تعبير عن «سقوط الروح في دورة الحيوات المتعاقبة» وإشارة إلى «فقدان الشعور بالذات. » (ص١٤٣) ومن له «معلم فطن ينجح في تخليص نفسه من عصابات الجهالة ويبلغ الكمال، في نهاية المطاف. » وتقيد الإنسان رغبته نحو «زوجته، وابنه وصديقه، وقطيع ماشيته الخ» (ص١٤٤)

تقول السمخيا واليوغا أن الروح «ليست مستعبدة إلاّ ظاهرياً، وإن الخلاص يكمن في حيازة المرء لشعوره بحريته الأبدية. » (ص١٤٥) والحكمة التي تجعل الخلاص ممكناً بإلغائها الجهل «إنما هي «يقظة». أما «المتيقظ» إلى أبعد حدود التيقظ فهو البوذي، ويمتلك المعرفة المطلقة. » والبوذي «وحده، هو كلي المعرفة»

وقد كتب أفلوطين «التذكر موجود عند الذين أصابهم النسيان» ويقول أفلاطون: «إن استرجاع الذكرى هو فضيلة» «لكن الكاملين لايفقدون أبداً رؤية الحقيقة، ولذلك لايحتاجون إلى استعادة ذكراها. » (ص١٤٦) والإلهة منيموموزين عند اليونان «هي تشخيص الذاكرة» إنها «إلها كلية العلم» تعلم «كل ماجرى في سالف الزمان، وكل ماهو حاصل في الوقت الحاضر، وكل ماسيأتي في مقبل الأيام. » (ص١٤٨)

وتحكي أنشودة اللؤلؤة أسطورة النسيان والتذكر، والمرسل الذي يوقظ السجين، والدعوة إلى سلوك طريق العودة مما نلمح مثيلاً له في كتاب السهروردي «قصة النفي إلى بلاد الغرب» ويرى الحرانيون أن النفس «في التفاتها نحو المادة، وفي تحرقها لمعرفة الجسد» تنسى «هويتها الخاصة» والإيقاظ «يقتضي التذكر، وإعادة التعرف على الهوية الحقيقية للنفس، أي إعادة معرفة أصلها السماوي. » (ص١٥٨-١٥٩)

وتتكرر الدعوة إلى السهر وعدم الاستسلام للنوم في الكثير من الرسالات، وقد خاطب المسيح التلاميذ قائلاً: «نفسي حزينة حتى الموت، فامكثوا هنا، اسهروا معي.» (ص١٦١)

ويتابع المؤلف تطور «ميثولوجيا النسيان والذاكرة» عند بعض أصحاب الثقافات الراقية، مثل «المذهب الغنوصي والفلسفة الهندية» فالنصوص الغنوصية تؤكد «سقوط النفس في المادة» و«سقوطها في النوم المميت الناجم عنها» وتشدد على أصل النفس «الخارج عن النطاق الأرضي» «لم يعترفوا بأنهم من هنا، من هذا العالم الذي نحيا فيه» فالغنوصي في العالم لكنه «ليس من العالم» (ص١٦٢)

وللفكر الهندي موقف مماثل، فالروح لاتمت «بأية صلة إلى العالم» إنها «مجرد شاهد هادئ على مأساة الحياة والتاريخ» وكما عند الغنوصيين «ليس من خطيئة أصلية دفعت الروح للدوران مع دولاب الحيوات.» (ص١٨٣) وعقوبة الانسان ناجمة عن «نسيان ذاته الحقيقية، أعني نسيان روحه» وأحدث التاريخ لاتحمل «رسالة تستهدف خلاص الانسان» (ص١٦٤)

«إن دور التاريخ ينحصر في تمثيل إحدى أوجه المسيرة الكونية، المشروطة بقانون الصيرورة.» (ذلك مايراه مفكرو اليونان) (ص١٦٥) وقد بحث الناس «منذ عصر النهضة» في التاريخ «عن قدوة لسلوك الانسان الكامل» وترتب «على تدوين التاريخ أن يلعب دوراً غاية في الأهمية» وسعت الثقافة الغربية «إلى إيقاظ واستعادة ماضي المجتمعات الأكثر غرابة، والأشد بعداً» (ص١٦٦) وقد تسنى لنا أن «نشهد امتداداً هائلاً في الأفق التاريخي يثير الدوار والذهول،» ويستطيع المرء «بفعل تذكر ماهو تاريخي الهبوط عميقاً في أغوار ذاته» كما يستطيع إيقاظ «الحالة الوجودية لبشرية ما قبل التاريخ، ولأنماط السلوك التي تصدر عنها، تلك الحالة الكامنة في السحيق من أعماق ذاته.» وهنا «تكمن إحدى امكانيات انفتاح ذاته على

العالم» الأمر الذي يؤدي إلى مشاركته في قداسة الكون» (ص١٦٧) وإذ بدا الكون غير متناه شرع الإنسان المحكوم بهاجس «تاريخيته الخاصة» يسعى إلى «الانفتاح» على العالم «باكتسابه بعداً جديداً في الأعماق الزمنية» فقاوم «لاشعورياً ضغط التاريخ المعاصر» ويصدف له أن يكتشف بواسطة التذكر «ثقافات كانت، مع تزييفها للتاريخ، مبدعة إلى أبعد حدود الإبداع.» (ص١٦٨)

ويبقى «العنصر المشترك بين الأساطير وبين الذهنية السائدة في بلاد الغرب، متمثلاً في أهمية التذكر الدقيق والكامل للماضي: أعني تذكر الأحداث الأسطورية العائدة للمجتمعات التقليدية التراثية» مع وجود الفرق الواضح بينهما ثمة اشتراكهما «في اسقاط الإنسان خارج ظرفه التاريخي» (ص١٦٩)

عنوان الفصل الثامن هو: «ازدهار الأساطير وانحطاطها، الأسطورة والعالم المفتوح» إذ في «نطاق الثقافات الموغلة في القدم، أبقى الدين «انفتاحه» على عالم فائق، عالم القيم والمبادئ» وفي تجربة «المقدس، وفي لقاء واقع يتجاوز الواقع الإنساني، تتكون الفكرة القائلة بأن شيئاً ما يوجد وجوداً واقعياً، وأن ثمة قيماً مطلقة، قادرة على هداية الإنسان وعلى منح دلالة للحياة الإنسانية» (ص١٧١) وينكشف شيء كفعل مستديم «وسط الفيض الشامل للأفعال.» والممارسة الطقسية عند الإنسان القديم «تلغي بصورة رمزية، الزمان الدنيوي الذي يسجله التاريخ، وتعمل على استعادة الزمان المقدس، الذي جرت فيه أحداث الأسطورة.» ويغدو الإنسان «من جديد، معاصراً للمآثر التي أتتها الآلهة في ذلك الزمان القديم» (ص١٧٢) وتضمن الأسطورة للإنسان «أن مايعتزم فعله، قد تم فعله» وتساعده على «إزاحة الشكوك» «بالنسبة لجدوى مايبتغي عمله» وبتكرار الطقوس يتحول الكون المعادل للسديم «إلى إقليم مألوف» (ص١٧٣) إن وجود طراز مثالي «لايقيد الإنسان، ولايعرقل مسيرته الإبداعية» والطراز «الأسطوري يحتمل

تطبيقات لامتناهية . » وحيث تكون الأسطورة «شيئاً حياً» يحيا الانسان في عالم «مفتوح» وإن كان مليئاً بالأسرار ومعيناً بدقة . » والعالم ليس «كتلة عائمة من الأشياء المرمية» اعتباطاً بل هو «الكون الحي، حامل الدلالة، والمنتظم في أقسامه وعناصره» وهو «ينكشف كلغة . إنه يتكلم إلى الانسان بإيقاعاته وبطريقته الخاصة في الوجود، وبالبنى التي يظهر فيها . » ولكل موضوع كوني «تاريخ» «هذا يعني أنه قادر على «الكلام» إلى الإنسان» (ص١٧٤)

لكن كشوف الانسان «لاتؤلف معرفة» «بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنها لاتطال أبداً كل الاسرار التي تكتنف الوقائع الكونية والبشرية» وفي هذا العالم لايشعر الإنسان «أنه سجين طريقته الخاصة في الوجود» (ص١٧٥)

«وإذا كان العالم شفيفاً، عند انسان الزمن القديم، فلأن ذلك الإنسان كان يشعر، بدوره، أنه، هو أيضاً، «منظور» ومفهوم من قبل العالم». فالصخرة والشجرة والنهر «لها جميعها نظرتها إلى البشر . لكل تاريخ يود روايته إلى الانسان . ولكل شيء نصيحة يرغب في تقديمها إليه» (ص١٧٦)

ونمو النزعة العقلية الأيونية يتطابق مع النقد العنيف الذي تعرضت له الميثولوجيا «الكلاسيكية حسب ماعبر عنها هو ميروس وهزيود في مؤلفاتهما . وقد أضفى اليونان على الأسطورة طابع «الوهم» (راجع ص١٨٢) غير أن النقد الأساسي «نشأ باسم فكرة آخذة بالتسامي عن الإله . » فالإله الحقيقي «لا بسعه أن يكون ظالماً ومخالفاً للقيم الأخلاقية، ولا يصح أن يكون حسوداً، حقوداً، وغارقاً في الجهالة الخ . »

وإذا لم يكن هو ميروس باللاهوتي ولا بمؤلف الأساطير ولم يقدم عرضاً «لمجمل الديانة والميثولوجيا اليونانيتين، بصورة منهجية وشاملة» فقد قام «بتربية اليونان كلها» وكان لعبقريته «الأدبية سحر وجاذبية، لامثيل لهما على الاطلاق . ولقد أسهمت مؤلفاته إسهاماً قوياً في توحيد الثقافة اليونانية، وفي رسم ملامحها . » (ص١٨٣) ولئن «منح الفن الكلاسيكي

وعبقرية هو ميروس تألقاً، لامثيل له، إلى ذلك العالم الإلهي، فإن ذلك الأمر لايعني أن كل ماجرى إهماله هو عاتم وغامض، وقليل الأهمية أو ضعيف القيمة.» ويبدو أن الميثولوجيات «غير الهوميرية» وغير «الكلاسيكية» كانت على الأرجح ذات «طابع شعبي فلم «تتعرض للحت والتآكل بفعل انتقادات العقلانيين» وظلت عصوراً عديدة على «هامش ثقافة المثقفين.» (ص١٨٤)

أما هيزيود فقد روى «أساطير مجهولة» أو لاتكاد «تظهر ملامحها في القصائد الهوميرية» (ص١٨٥) ولم «يكتف بالتسجيل، بل عمد إلى تنظيم الأساطير، وبهذا النحو أدخل مبدأ عقلانياً في إبداعاته. ورأى أن خلق الآلهة هو بمثابة سلسلة متتالية من الولادات. فالولادة، بالنسبة إليه، الشكل المثالي للمجيء إلى الوجود» لكن الفلاسفة والعقلانيين لم يقبلوا فكرة «الولادة الآلهية» واستبعدوا فكرة خلودها «وقد وجّه الانتقاد، بشكل خاص، إلى إضفاء الصفات البشرية على الآلهة، وتشبيهها بالإنسان» (ص١٨٦-١٨٧) وعندما جعل أفلاطون الشعراء موضع اتهام «بسبب الطريقة التي عرضوا فيها الاله، كان يتوجه، على الأرجح، إلى جمهور حصلت عنده سلفاً، قناعة خاصة بمنزلة الآلهة.» (ص١٨٨)

وثمة «ميثولوجيات النفس، ومذاهب الخلاص التي صاغها الفيثاغوريون الجدد، والأفلاطونيون الجدد، فضلاً عن اشياع المذهب الغنوصي» وقد واجهت المسيحية مقاومة حقيقية من ديانات الأسرار، ومن مذاهب الخلاص التي تابعت اهتمامها بإنقاذ الفرد، وجهلت أو ازدرت أشكال الديانة المدنية.» (ص١٩٤) والفولوكلور الديني الأوربي «مازال حافظاً لتراث يعود إلى ماقبل التاريخ» لكن مابقي «لم يكن له إلا نتائج متواضعة على الصعيد الثقافي، وإن شكّل ظاهرة روحية هامة.» (ص١٩٦)

عنوان الفصل التاسع هو «تمويه الأساطير واستمرارها، المسيحية والميثولوجيا.» والعلاقة بين المسيحية والفكر الأسطوري تطرح «مسائل

متمايزة» تمايزاً واضحاً. فاللاهوتيون فهموا الأسطورة بمعنى «الحكاية والوهم والأكذوبة» ورفضوا أن يروا في شخصية «يسوع شخصية أسطورية» وشرعوا يدافعون عن تاريخيته» في حين أن ثمة مواقف تحمل على الافتراض «بأن المسيحية، في البداية، تأثرت بـ «عناصر ميثولوجية» والمسيحية كما عاشها الناس «لايمكن أن تكون منفصلة انفصالاً كاملاً عن الفكر الأسطوري» (ص١٩٨) وحين طرحت مسألة «تقديم حياة يسوع الحقيقية» وجد لاهوتيو الكنيسة الأوائل أنفسهم، أمام عدد من النصوص، ومن الروايات الشفوية التي يتناقلها الناس في الأوساط المختلفة. وكان بعض الرجال يعتبرون «الأناجيل بمثابة وثائق تاريخية» (ص٢٠٠) واعتبر أوريجين أن «المعنى الحقيقي موجود فيما وراء التاريخ، وينبغي أن يتخلص تأويل النص من المادة التاريخية، لأنها ليست إلا وسيلة. لهذا فإن الإلحاح المفرط على تاريخية يسوع وإهمال المعنى العميق لحياته ورسالته، إنما يؤدي إلى تشويه المسيحية.» وقد أدرك أوريجين أن أصالة المسيحية تعود إلى «كون تجسد المسيح تم في زمان تاريخي، لا في زمان كوني» لكن سر التجسد «لايمكن أن يرجع إلى هذه الخاصية التاريخية.»

ومع أن المسيحيين غير مقتنعين بأنهم قدموا أسطورة جديدة فإنهم «استخدموا مقولات الفكر الأسطوري» وقد ترتب على المسيحية «الاحتفاظ بسلوك أسطوري نلمحه في التعامل مع الزمان الطقسي» أي في استرجاع الزمان القديم الخاص بالبدايات» (ص٢٠٢)

وقدمت اليهودية «إلى الكنيسة أسلوب المجاز في تفسير النصوص المقدسة، وأعطتها مثالاً غاية في الجودة، عن إدخال أعياد ورموز الديانة الكونية في مجال التاريخ» (ص٢٠٣) وثمة «عدد من الرموز الكونية تتصل بالماء والشجرة والكرمة، والمحراث، والفأس والسفينة والعربة الخ - تمثلتها اليهودية ثم جرى إلحاقها بالمسيحية، عندما ارتضت لها دلالة طقسية، أو كنسية»

وحين تصدى المبشرون في أوربة الوسطى والغربية إلى ديانات «شعبية حية» اضطروا إلى «إضفاء الصبغة المسيحية» على الأساطير «التي أبت الزوال والاندثار» (ص٢٠٤) وبقي الترابط الصوفي «بين الانسان والإيقاعات الكونية» في الصميم «من الحياة الدينية عند سكان الأرياف، ولاسيما عند سكان أوربة الشمالية - الشرقية» (ص٢٠٥) وعندما سيكتب تاريخ هذا «اللاهوت الشعبي» ستحصل «القناعة بأن «المسيحية الكونية» ليست شكلاً جديداً للوثنية، ولاتوفيقاً بين الوثنية والمسيحية، إنما هي إبداع ديني أصيل، فيه تتعين النهاية القصوى والخلاص، وفق أبعاد كونية» ولاتهم الناس «تاريخية المسيح» لأن الوجدان الشعبي لا يعير الاهتمام إلى التسلسل الزمني، ولا إلى تفحص صحة الأحداث وواقعية الشخصيات التاريخية» (ص٢٠٦) والروح التي تطبع «الابداعات الشعبية الفولكلورية» هي روح مسيحية كونية محكومة بالحنين إلى طبيعة «لا يطالها الفساد» لا «تعرف مآسي الغزو والاجتياح ولا الخراب والدمار» ونشهد هناك «تمرداً خفياً يعتمل في الأعماق ضد مأساة التاريخ وظلمه» (ص٢٠٧)

وشهدت «القرون الوسطى يقظة للفكر الأسطوري» أخذت كل فئة «بأسطورة أصل» تشرح «شرط وجودهم أو تستجيب إلى تطلعاتهم» (ص٢٠٨) ويخطر في بالنا التذكير «بالمديح الذي نالته النزعات الألفية، والتنويه بالأساطير المعبرة عن النهايات القصوى، عن مآل الإنسان وحياته الآخرة.» والأساطير التي تتناقل أرتقاء فريد ريك الثاني إلى منزلة المسيح المنتظر.» وغيرها (ص٢٠٩)

ويعود الفضل في الامتداد الأسطوري «إلى عقدة النقص التي يشكو منها الجمهور الراغب في الثقافة، وإلى مطالب الجهات الرسمية الفنية.» (ص٢٢٣) وربما لم يعرف التاريخ «أبداً أن كان الفنان أكثر طمأنينة، مثلما هو في الوقت الحاضر، حتى أننا لنراه، بمقدار مايكون جريئاً، معادياً

للتقاليد، ولا معقولاً، ومستعصياً علي الفهم، يكون له من الشأن والمنزلة المرموقة، وينال من المديح والحظوة، ويغدو موضوع عبادة».

إن «أسطورة الفنان المنبوذ» «صارت في أيامنا نسياً منسياً.» وبات المطلوب منه «أن يأتي الجديد» فيبدع من عنده، ولايعود في شيء من نتاجه، إلى سواه.» وربما لأول مرة «في تاريخ الفن تبدو دلالة هذه الظاهرة الثقافية خطيرة، بمقدار مايزول التوتر بين الفنانين والنقاد، وأصحاب المقتنيات الفنية والجمهور.» (ص٢٢٤)

وثمة أمر واحد «يحسب له حساب، يتمثل في أن لايجازف أحد منهم ويعترف، في يوم من الأيام، بأنه لم يفهم تجربة فنية جديدة» (ص٢٢٥) «إن النخبة، بعبادتها الأصالة الغريبة، والعراقة الشاذة، وبعبادة الصعوبة والإبهام، لتعبر، عن انفصالها عن عالم آبائها التافه المبتذل، من خلال ثورتها علي بعض فلسفات اليأس والقنوط» وسحر الصعوبة والإبهام «في الأعمال الفنية، يدل على الرغبة في الكشف عن معنى جديد للعالم وللوجود الانساني، معنى بات خفياً ومجهولاً، إلى ذلك الحين» (ص٢٢٦)

إن التجارب الثورية الحقيقية «في الفن الحديث، تعكس بعض أوجه الأزمة الروحية، أو بكل بساطة، تشير إلى أزمة تواجه المعرفة والابداع في الفن» وقد «عملت مدارس فنية عديدة على تدمير اللغات الفنية السابقة.» (ص٢٢٧) وقد «آلت على نفسها، متابعة هدم مالم ينهدم تماماً، من قبل.» والفنانون الحقيقيون لايقبلون «الإقامة بين الأنقاض، وفي الخرائب» وإرجاع الحالة الأصلية «مرحلة في مسيرة أشد تعقيداً. إن حالة الفن هي أشبه بحالة الانسان القديم.» «إن العشوائية وارتداد جميع الأشكال إلى اللامتعين، الذي يميز المادة الأولية، إنما يتبعهما خلق جديد يوازي خلق الكون.» والأدب الملحمي لاتنعدم صلته بالميثولوجيا وليس «بمنأى عن أنماط السلوك الأسطوري.» (ص٢٢٨) وفي الإمكان «إلقاء الأضواء على «البنية الأسطورية» لبعض الروايات الحديثة.» وشغف الناس باقتناء الروايات

«يكشف عن الرغبة في قراءة أكبر عدد ممكن من «التواريخ الميثولوجية» المجردة من القداسة» أو «المموهة تحت أشكال دنيوية علمانية» (ص٢٢٩)

والخروج من الزمان الذي يتم بالقراءة «هو الذي يجعل من وظيفة الأدب تقترب أشد الاقتراب من الوظيفة التي تؤديها الميثولوجيات» فعند قراءة الرواية «كما عند تلاوة الأسطورة «يخرج» الإنسان من الزمان التاريخي، أو الشخصي، ويدفع ذاته لتستغرق في زمان عجيب يتجاوز ماهو تاريخي.»

وفي مجال الأدب، خصوصاً، «نلمح ثورة ضد الزمان التاريخي، ونكشف الرغبة في النفاذ إلى إيقاعات زمانية أخرى، غير الإيقاعات التي فيها نعمل، ونمضي حياتنا، مرغمين.»

فهل ستزول من وهم المرء «الرغبة في التعالي على زمانه الخاص، زمانه الشخصي والتاريخي؟» هل ستختفي أمنيته أن يرتقي «في أحضان زمان غريب؟» فإذا بقيت هذه الأمنية يسعنا القول «إن الإنسان الحديث مازال يحتفظ، ببعض الرواسب من السلوك الميثولوجي» (ص٢٣٠)

ومازال الإنسان «يبدي المقاومة ذاتها ضد الزمان، ومافتئ يحمل الأمل ذاته، في الخلاص من عبء «الزمان الميت» الزمان الذي يسحق ويقتل.»(ص٢٣١)

* * *

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

★ ★ ★

تراب الغرباء

قصص وروايات عربية (٥٨)

فيصل خرتش

★ ★ ★

صاحب السحابة

قصص وروايات عربية (٥٩)

عارف حذيفة

★ ★ ★

أناجيل الخراب

قصص وروايات عربية (٦٠)

نوفل نيّوف

★ ★ ★

عين الذئب

قصص وروايات عربية (٦١)

خليل صويلح